

Franz Magnis-Suseno SJ

ETIKA JAWA

**Sebuah Analisa Falsafi
tentang Kebijakan Hidup Jawa**



Penerbit PT Gramedia, Jakarta 1984

ETIKA JAWA
sebuah analisa falsafi
tentang kebijaksanaan hidup Jawa
oleh Dr. Franz Magnis-Suseno SJ
GM 84.005
Hak cipta dilindungi
oleh undang-undang
All rights reserved
Disain sampul dan lay-out
oleh Purnama Sidhi
Diterbitkan pertama kali oleh Penerbit PT Gramedia,
anggota IKAPI, Jakarta 1984

Buku ini merupakan penulisan ulang dan penyempurnaan dari *Javanische Weisheit und Ethik, Studien zu einer östlichen Moral*, R. Oldenbourg Verlag München Wien 1981, karya pengarang dalam bahasa Jerman.

Dicetak oleh Percetakan PT Gramedia Jakarta

DAFTAR ISI

PRAKATA	ix
BAB I	
PENDAHULUAN	1
1. Menggali Etika Jawa: Untuk Apa?	1
2. Dua Pembatasan	2
3. Apa Itu "Orang Jawa"?	3
4. Apa Itu "Etika"?	5
5. Susunan Buku Ini	7
BAB II	
PENGANTAR KE DALAM MASYARAKAT JAWA	9
1. Pulau Jawa	9
2. Masyarakat Jawa	11
3. Ringkasan Sejarah Jawa	21
a. Prasejarah	21
b. Kerajaan-kerajaan Jawa Tengah Pertama	23
c. Kerajaan-kerajaan Jawa Timur Pertama	25
d. Kerajaan Majapahit	27
e. Kedatangan Agama Islam dan Perkembangan Selanjutnya	31
BAB III	
DUA KAIDAH DASAR	
KEHIDUPAN MASYARAKAT JAWA	38
1. Prinsip Kerukunan	39
a. Rukun	39
b. Berlaku Rukun	40
c. Rukun dan Sikap Hati	52
2. Prinsip Hormat	60
3. Etika Keselarasan Sosial	69



BAB IV	
PANDANGAN DUNIA JAWA	82
1. Alam Numinus dan Dunia	84
a. Kesatuan Numinus antara Masyarakat, Alam, dan Alam Adikodrati	85
b. Koordinasi	90
c. Tempat yang Tepat sebagai Paham Kunci	93
2. Yang Numinus dan Kekuasaan	98
a. Hakikat Kekuasaan	98
b. Raja sebagai Pemusatan Kekuatan Kosmis	100
c. Kraton sebagai Pusat Kerajaan Numinus	107
d. Kekuasaan dan Moral	110
3. Dasar Numinus Keakuan	113
a. Kisah Dewaruci	114
b. Pengertian tentang Sangkan-paran	116
c. Sangkan-paran sebagai Praksis Kehidupan	121
d. Rangkuman	133
4. Takdir	135

BAB V	
KOORDINAT-KOORDINAT UMUM ETIKA JAWA	138
1. Sikap Batin yang Tepat	139
2. Tindakan yang Tepat dalam Dunia	145
3. Tempat yang Tepat	150
4. Pengertian yang Tepat	156
5. Etika Wayang	160

BAB VI	
BEBERAPA MASALAH KHUSUS	168
1. Keluarga, Keakraban, dan Hormat	168
2. Tentang Etika Seksual Jawa	176
3. Ilmu Hitam	180
4. Semar	186

BAB VII	
ETIKA SEBAGAI KEBIJAKSANAAN HIDUP	196
1. Etika dan Pengertian	197
2. Bukan Masalah Aksi	201
3. Kedudukan Keutamaan-keutamaan Moral	204
4. Relativasi Baik dan Buruk	209
5. Moral dan Estetika	212
6. Etika Kebijaksanaan	214

BAB VIII	
ETIKA JAWA DAN RELATIVISME	223
1. Perbedaan antara Etika Jawa dan Etika Barat	223
2. Relativisme Etis?	228
3. Tahap-tahap Perkembangan Kesadaran Moral Masyarakat?	232
4. Sebagai Penutup	240
 DAFTAR PUSTAKA	 243
 INDEKS	 257
 RIWAYAT SINGKAT PENGARANG	

PRAKATA

BUKU ini merupakan terjemahan dan saduran buku saya *Javanische Weisheit und Ethik*, terbitan Oldenbourg Verlag di München 1981. Beberapa gagasan inti pertama kali saya publikasikan pada tahun 1978 dalam majalah *Orientasi*¹.

Kami mohon perhatian atas dua keterbatasan penelitian ini. Pertama, tidak disajikan informasi sosiologis dan antropologis yang baru. Tujuan buku ini bukan pertama-tama untuk memperluas pengetahuan mengenai masyarakat Jawa, melainkan untuk mengadakan suatu analisa filosofis terhadap sebuah sistem moral kongkret. Bahan-bahan dan bahkan pelbagai interpretasi mengenai masyarakat Jawa yang dipergunakan untuk membangun sistem itu saya ambil dari tulisan-tulisan para ahli. Kepada para ahli itulah saya merasa amat berhutang budi.

Kedua, saya tidak bermaksud untuk memberikan semacam penggambaran tentang masyarakat Jawa seadanya. Saya merasa tidak sanggup untuk membuat *generalized statements* mengenai suatu masyarakat yang sedemikian majemuk dan yang sedang mengalami perubahan-perubahan yang mendalam. Maka, apa yang saya sebut "orang" atau "masyarakat Jawa" bukanlah suatu deskripsi, melainkan sebuah konstruksi. "Orang" dan "masyarakat Jawa" itu saya bangun dari data-data para ahli sebagai sebuah tipe ideal dalam paham Max Weber. Maka "orang Jawa" dari tulisan ini tak pernah dapat dijumpai dalam kehidupan nyata karena manusia nyata tak pernah sesuai dengan pola-pola ideal teoretis. Harapan saya bahwa konstruksi teoretis ini dapat sekedar membantu sebagai salah satu kerangka pengertian terhadap masyarakat Jawa saja, sebagai suatu struktur kultural yang

¹ Dicitak kembali dalam: Magnis-Suseno/Reksosusilo 1983, hlm.43-54 dan 83-114.

merupakan salah satu pola orientasi kehidupan masyarakat Jawa yang multidimensional.

Pada kesempatan ini saya ingin mengucapkan rasa terima kasih kepada mereka yang ikut membantu terbitnya buku ini. Pertama-tama kepada Fritz-Thyssen-Stiftung yang memberikan bea siswa yang memungkinkan saya untuk, secara sambil lalu, mengadakan penelitian ini. Lalu kepada guru saya almarhum Drs. J.W.M. Bakker yang mengantar saya lebih dari 20 tahun yang lalu ke dalam bahasa dan kebudayaan Jawa. Beberapa gagasan penting saya peroleh dari Drs. I. Kuntara Wiryamartana. Rekan saya Drs. F. Danuwinata dan Drs. R. Hardoputranto pernah membaca sebagian dari naskah berbahasa Jerman. Kemudian juga kepada para mahasiswa saya karena sebagian besar isi buku ini sempat saya diskusikan dengan mereka. Secara khusus saya berterima kasih kepada rekan saya Dr. Kees Bertens, Dr. Jan Boelaars, Pater Dick Hartoko, Profesor Otfried Höffe, dan Profesor Piet Zoetmulder karena mereka bersedia untuk membaca konsep pertama dan memberikan catatan-catatan kritis yang sangat berharga. Lalu kepada Profesor Karl Graf Ballestrem dari Geschwister-Schoel-Institut Universitas München: hanya karena desakannya yang terus-menerus bab delapan akhirnya jadi juga. Akhirnya saya berterima kasih kepada Sdr. Hendra Wahyudi yang telah mengetik naskah ini dengan sangat bagus.

Jakarta, 23 Oktober 1983

Franz Magnis-Suseno SJ

Franz

Bab I PENDAHULUAN

1. Menggali Etika Jawa: Untuk Apa?

KALAU dipertanyakan apa yang menjadi ciri khas kebudayaan Jawa, jawabannya barangkali dapat berbunyi, bahwa ciri khasnya terletak dalam kemampuan luar biasa kebudayaan Jawa untuk membiarkan diri dibanjiri oleh gelombang-gelombang kebudayaan yang datang dari luar—dan dalam banjir itu mempertahankan keasliannya. Kebudayaan Jawa justru tidak menemukan diri dan berkembang kekhasannya dalam isolasi, melainkan dalam pencernaan masukan-masukan kultural dari luar. Hinduisme dan Budhisme dirangkul, tetapi akhirnya "dijawakan". Agama Islam masuk ke Pulau Jawa, tetapi kebudayaan Jawa hanya semakin menemukan identitasnya. Kalau sekarang kebudayaan Jawa seakan-akan mau tenggelam dalam serangan ombak modernisasi, maka kita hanya dapat berspekulasi apakah akhirnya "kejawaan" tidak juga akan tetap jaya.

Tidak mengherankan kiranya bahwa kebudayaan itu sudah lama menjadi obyek penelitian para ahli, baik dari dalam maupun dari luar negeri, walaupun orang Jawa sendiri barangkali merasa tidak enak dijadikan obyek berbagai penelitian. Bagi penulis sendiri yang sehari-hari sibuk memberi kuliah etika, "etika Jawa" dengan sendirinya memiliki daya rangsang yang kuat. Adakah "benang merah" dalam penilaian-penilaian dan norma-norma yang menjadi pedoman hidup orang Jawa? Apa yang mendasari pandangan-pandangan Jawa tentang kewajiban dan tanggung jawab; mengapa sikap rukun dinilai sebagai positif dan sikap keras kepala sebagai negatif? Apalagi, di antara sekian banyak tulisan bermutu tentang masyarakat Jawa belum ada yang secara khusus menyajikan "etikanya".

Ada dua alasan lain mengapa suatu penelitian mengenai etika Jawa barangkali bermanfaat. Pertama, seperti di banyak masyarakat zaman sekarang, saya melihat suatu bahaya keterasingan masyarakat Jawa

terhadap nilai-nilainya sendiri. Pendidikan formal, misalnya, tidak hanya hampir seluruhnya diberikan dalam bahasa yang bukan bahasa ibu, yaitu dalam bahasa Indonesia, melainkan isi dan struktur formalnya seluruhnya dikuasai oleh pemikiran Barat, mulai dari sekolah dasar. Seluruh keranjang permasalahan "dunia modern" dengan demikian terasing dari penghayatan asli. Untuk mengintegrasikan kembali "alam modern" dengan sumber dasar kebudayaan, pandangan-pandangan asli perlu diangkat ke dalam kesadaran sebagai tantangan. Bahkan kalau orang Jawa tidak menemukan diri kembali dalam apa yang diajukan sebagai pandangan aslinya — jadi apabila ia menolaknya sebagai salah paham atau interpretasi dangkal — ia tetap akan terangsang untuk bertanya: siapa aku sebenarnya? Dan dengan demikian ia membenarkan kembali identitasnya.

Alasan kedua lebih bersifat teoretis. Etika falsafi masa kini hampir secara eksklusif dikembangkan pada latar belakang penghayatan moral di Eropa dan Amerika Utara. Bukankah perhatian terhadap suatu sistem etika dari alam kebudayaan yang cukup berbeda akan membantu untuk mempersoalkan pengandaian-pengandaian etnosentris implisit dalam etika modern ini?

2. Dua Pembatasan

Penelitian ini terbatas dari dua segi. Pertama, penulis bukan seorang antropolog dan tidak berusaha untuk menyaingi mereka. Ia tidak mengadakan penelitian lapangan sendiri. Semua data tentang masyarakat Jawa dan bahkan pelbagai interpretasi penting diambil alih dari kepustakaan para antropolog, sosiolog, dan ilmuwan lain yang saya temukan.¹ Sumbangan saya terbatas pada pemilihan data dan interpretasi data itu dari segi etika², serta pada usaha untuk menempatkannya ke dalam suatu kaitan yang dapat dipahami dan yang kemudian dianalisis dengan peralatan etika falsafi dari beberapa segi. Jadi jangan diharapkan informasi-informasi atau data baru tentang masyarakat Jawa dalam tulisan ini.

Pembatasan kedua dalam tulisan ini menyangkut apa yang dimaksud dengan "orang Jawa", "masyarakat Jawa", dan "etika Jawa". Pembatasan ini perlu diperhatikan untuk mencegah berbagai kesimpulan yang tidak tepat. Karena itu pembatasan kedua ini perlu saya uraikan dengan lebih panjang lebar.

¹ Nama mereka dapat diketemukan dalam catatan kaki.

² Hal ini akan dijelaskan di bawah, butir 4.

3. Apa Itu "Orang Jawa"?

Pertama, buku ini tidak mengenai seluruh masyarakat yang bahasa ibunya adalah bahasa Jawa. Sebagaimana akan dijelaskan dalam pasal II, di antara para pemakai bahasa Jawa dapat dibedakan antara mereka yang secara sadar mau hidup sebagai orang Islam, dan mereka, di samping orang Kristen dan orang Jawa bukan Islam lain, yang walaupun menamakan diri beragama Islam, namun dalam orientasi budaya lebih ditentukan oleh warisan pra-Islam. Kepustakaan antropologis sering bicara tentang orang Jawa-santri dan orang Jawa-abangan. Walaupun kedua golongan itu merupakan orang Jawa sungguh-sungguh, namun dalam buku ini, dibatasi pada orang Jawa dengan orientasi Jawa pra-Islam. Dengan ini tidak mau dikatakan bahwa orang Jawa-Islam tidak menunjukkan banyak dari ciri-ciri yang akan disebut sebagai khas Jawa, melainkan dalam mencari ciri-ciri Jawa itu kami hanya mempergunakan bahan-bahan tentang orang Jawa dengan orientasi dasar pra-Islam.

Namun, kesulitan terbesar dalam penentuan "orang Jawa" bersifat metodologis: apakah ada "si orang Jawa" itu? Lebih dari dua puluh tahun lamanya saya hidup di Jawa dan bersama orang asli Jawa, namun mereka berbeda satu sama lain, semua mempunyai individualitasnya yang kuat, tidak ada yang "khas tipe Jawa": ada yang polos dan ada yang berbelit-belit, ada yang halus dan ada yang kasar, ada yang berterus-terang dan ada yang malu-malu, ada yang bersikap seenaknya dan ada yang bekerja fanatik, ada yang tidak berani bertindak sendirian dan ada yang tidak banyak peduli akan sikap kelompoknya. Celaka lagi, sifat-sifat itu juga saya temukan pada orang di Jerman dan di lingkungan kebudayaan lain. Penelitian-penelitian para ahli pun tidak banyak membantu. Clifford dan Hildred Geertz mengadakan penelitian di sebelah timur Kediri, Koentjaraningrat di daerah Kebumen, Niels Mulder di Yogyakarta, Soetrisno menulis apa yang diharapkan agar dikagumi pada orang Jawa, dan Ben Anderson membaca kepustakaan Jawa; dan seterusnya dan seterusnya.

Oleh karena itu berikut ini saya tidak mencoba untuk mengumpulkan semua data moral masyarakat Jawa dan menyusun suatu sistem etika yang mau dianggap nyata-nyata berlaku di antara semua atau kebanyakan orang Jawa. Sistem homogen semacam itu tidak ada, sebagaimana juga si "orang Jawa" tidak ada. Maka dalam tulisan ini saya tidak bermaksud untuk merumuskan suatu saringan deduktif dari paham-paham dan sikap-sikap moral dalam masyarakat Jawa dewasa ini, atau 30 tahun yang lalu, atau di Jawa "pra-modern", untuk kemudian menamakannya "etika Jawa". Saya sama sekali tidak

akan mengatakan sesuatu mengenai eksistensi suatu etika Jawa sekarang, atau di salah satu zaman lampau. Melainkan saya memakai cara lain. Dari data yang saya temukan di pelbagai sumber — yang mempunyai bobot dan jangkauan bicara yang cukup berbeda-beda — serta berdasarkan gambaran intuitif saya sendiri, saya mengkonstruksikan suatu sistem etika, yaitu "etika Jawa". Maka "etika Jawa", begitu pula "orang Jawa" dan "masyarakat Jawa" merupakan konstruksi teoretis penulis.

Metode konstruksi teoretis³ mempunyai keuntungan bahwa penulis dibebaskan dari tekanan untuk harus membuktikan bahwa etika itu memang ada atau pernah ada, di mana (pernah) dapat diketemukan dan sebagainya. Sekaligus dapat dibangun sebuah "tipos ideal" menurut paham Max Weber yang — karena bebas dari realitas yang tidak pernah murni, konsisten, atau logis — secara sempurna memuat ciri-ciri khas dari satuan-satuan dalam sejenis. Sebenarnya tipos-tipos ideal sering kita pergunakan, apabila kita, misalnya, bicara tentang "feodalisme" atau tentang perbedaan antara "seni Bali" dan "seni Jawa". Kegunaan tipos ideal terletak dalam kemurnian paham yang mengizinkan kita bicara dengan jelas. Sedangkan terhadap realitas empiris, tipos ideal tidak merupakan cerminan atau saringannya, melainkan sebagai titik acuan atau tantangan.

Kerugian penggunaan metode konstruksi teoretis terletak dalam bahaya bahwa kaitannya dengan realitas sosial-empiris dapat semakin menipis, bahkan hilang. Untuk mengimbangi bahaya itu, konstruksi "etika Jawa" menggunakan data-data ilmu-ilmu sosial empiris tentang masyarakat Jawa yang nyata. Namun hal itu tidak mengubah kenyataan bahwa bagaimanapun juga "etika Jawa", "orang Jawa", dan "masyarakat Jawa" dalam buku ini tidak langsung menunjuk pada masyarakat Jawa yang nyata-nyata ada, atau pernah ada, atau untuk

³ Dengan "konstruksi teoretis" dalam teori ilmu pengetahuan modern dimaksud suatu skema/struktur/gambar yang tidak merupakan kesimpulan induktif dari data tertentu, tidak juga hasil suatu deduksi, melainkan dibangun atas dasar kepastian intuitif dengan tujuan untuk mencapai kejelasan logis, dengan harapan bahwa konstruksi itu akan membantu untuk memahami sesuatu dengan lebih baik. Begitu misalnya kebanyakan istilah dari fisika modern seperti "elektron" atau "massa inti" merupakan konstruksi belaka. Pengetahuan biasanya tidak maju dengan memakai cara deduksi atau induksi, melainkan dengan memproyeksikan atau mengkonstruksikan sesuatu yang kemudian dicek dengan cara bekerja dengan konstruksi itu dalam realitas dan memperhatikan apakah resultat-resultat yang diharapkan memang dapat tercapai.

sebagian ada. Maka (kecuali dalam Bab II) istilah-istilah "orang Jawa", "masyarakat Jawa", "etika Jawa" dan lain sebagainya selalu harus dibaca seakan-akan ditulis dalam tanda kutip—walaupun saya biasanya tidak akan menulis tanda kutip itu. Sedangkan hubungan dengan masyarakat Jawa yang nyata dapat digambarkan sebagai berikut: untuk memahami cara bersikap seseorang maka di samping individualitasnya dan ciri-ciri khusus keluarganya yang selalu perlu diperhatikan, kita dapat mempergunakan pelbagai kasa-acuan atau jaringan-kategori sosial. Kasa atau kerangka-acuan semacam itu misalnya: kasa-acuan kelas sosial ("khas pegawai"), kasa-acuan daerah ("khas Banyumasan"), kasa-acuan kultural ("khas orang intelektual modern"), kasa-acuan jenis kelamin ("khas laki-laki"), dan banyak kasa-acuan lain ("khas nasionalis Indonesia", "khas santri Jawa Timur"). Semua kasa-acuan ini membantu untuk memahami sesuatu dari pola seseorang itu bersikap; namun tak satu pun juga mencukupi untuk sepenuhnya memahami kepribadian moralnya. Manusia biasanya tidak mengambil sikap-sikap yang tipikal bagi salah satu dari kasa-kasa-acuan itu, dan mana dari kasa-kasa-acuan itu yang lebih relevan bagi pemahaman pola sikap seseorang tidak dapat dipastikan apriori. Kepribadian moral seseorang merupakan hasil pencampur-adukan semua unsur itu dalam proporsi yang berbeda-beda, itu pun dalam kerangka kepribadian individual dan unik orang itu/ Begitu "etika Jawa" bukanlah cerminan dari ciri-ciri moral masyarakat Jawa yang nyata, melainkan diharapkan merupakan salah satu kasa-acuan untuk memahami masyarakat Jawa itu. Dalam ukuran apa etika masyarakat Jawa yang nyata dan kepribadian moral orang-orang Jawa betul-betul ditentukan oleh "etika Jawa" ini, tidak termasuk jangkauan buku ini. Mengingat masyarakat Jawa sedang mengalami perubahan-perubahan yang mendalam, maka kemungkinannya adalah besar bahwa kasa-kasa-acuan lain malah lebih relevan untuk memahami masyarakat Jawa sekarang. Namun sebaliknya hal itu tidak membatalkan bahwa "etika Jawa" ini merupakan bantuan untuk memahami salah satu stelan sikap dan nilai yang merupakan titik-acuan moral bagi masyarakat Jawa, walaupun di sini tidak dapat dipastikan sejauh mana stelan ini secara nyata masih menentukan pola kelakuan masyarakat.

4. Apa Itu "Etika"?

Sesudah dijelaskan apa yang dimaksud dengan "orang Jawa", maka perlu sekadar dijelaskan apa yang dimaksud dengan "etika" dan bagaimana metode analisis kami.

Kata "etika" dalam arti yang sebenarnya berarti "filsafat mengenai bidang moral". Jadi etika merupakan ilmu atau refleksi sistematis mengenai pendapat-pendapat, norma-norma, dan istilah-istilah moral.

Namun dalam buku ini kata etika saya penggunaan dalam arti yang lebih luas, yaitu sebagai "keseluruhan norma dan penilaian yang dipergunakan oleh masyarakat yang bersangkutan untuk mengetahui bagaimana manusia seharusnya menjalankan kehidupannya"; jadi di mana mereka menemukan jawaban atas pertanyaan: bagaimana saya harus membawa diri, sikap-sikap, dan tindakan-tindakan mana yang harus saya kembangkan agar hidup saya sebagai manusia berhasil? Kami dengan sengaja tidak menentukan dengan lebih tepat apa yang dimaksud dengan "berhasil": kenikmatan sebanyak-banyaknya, pengakuan oleh masyarakat, pemenuhan kehendak Tuhan, kebahagiaan, kesesuaian dengan tuntutan-tuntutan kewajiban mutlak, dan sebagainya, atau apa saja.

Maka kepustakaan mengenai masyarakat Jawa saya teliti untuk mencari "fakta-fakta moral". Dalam "fakta moral" termasuk semua data sebuah masyarakat yang memuat jawaban atas pertanyaan tentang bagaimana hidup manusia dapat berhasil, fakta-fakta yang menyajikan petunjuk-petunjuk paling dasariah kepada individu, atau kelompok-kelompok mengenai bagaimana mereka hendaknya mewujudkan kehidupan mereka.

Dalam data-data itu, saya berusaha untuk mencari rasionalitasnya, untuk menemukan sebuah struktur. Saya susun atau saya konstruksi data-data itu sedemikian rupa, sehingga tanpa dipaksa-paksa, menunjukkan keteraturannya. Dengan demikian fakta-fakta moral itu dapat dipahami. Kita tidak hanya tahu bahwa begitulah paham-paham "etika Jawa", kita juga mengetahui mengapa paham-paham begitu rupanya. Dari satu pihak, saya berusaha untuk mengemukakan kaitan-kaitan logis-normatif yang terdapat di antara pendapat-pendapat moral supaya anggapan-anggapan moral yang paling fundamental dapat tercapai. Dari lain pihak, saya berusaha untuk memperlihatkan bahwa pendapat-pendapat normatif-etis dapat dikaitkan dengan keyakinan-keyakinan deskriptif "pandangan dunia Jawa" dan dapat dipahami melalui kaitan itu. Demi tujuan itu saya mengajukan pertanyaan, apakah ketaatan terhadap norma-norma moral Jawa dapat dianggap—kalau ditempatkan ke dalam kerangka pengertian pandangan dunia Jawa—akan memperbesar kemungkinan untuk mendekati kebahagiaan dan memperkecil bahaya frustrasi-frustrasi? Jadi suatu etika dapat semakin dimengerti, dan karena itu pantas disebut rasional, semakin etika itu dapat membantu untuk

mencegah frustrasi-frustrasi kalau ditempatkan ke dalam kerangka pandangan dasar tentang hakikat realitas yang bersangkutan. Dengan cara ini saya menggali struktur rasional etika Jawa. Struktur itu membuka kemungkinan untuk menempatkannya ke dalam skema teori-teori etika normatif dan seperlunya menarik beberapa kesimpulan umum dari kedudukan etika Jawa dalam skema teori-teori etika itu.

Kiranya tak perlu diterangkan dengan panjang lebar bahwa pemilihan dan pembobotan data-data moral primer dari tulisan-tulisan para ahli, begitu pula strukturisasi data-data itu dari segi rasionalitas, dengan sendirinya mengandaikan berbagai interpretasi. Kedua-duanya mau tak mau terjadi dari perspektif subyektif penulis. Perspektif subyektif ini kiranya tidak dapat dielakkan. Tambahan pula saya memilih untuk menggariskan struktur-struktur teoretis yang saya rasa dapat ditemukan dalam etika Jawa dengan warna yang kuat supaya bagi pembaca menjadi jelas apa yang saya kira dapat saya lihat. Dengan mengikuti Karl Popper, saya berpendapat bahwa semakin suatu interpretasi yang mau diberikan disajikan dengan terbuka, semakin terbuka pula interpretasi itu untuk dikritik dan justru dengan demikian dapat memajukan pengertian kita. "Fakta-fakta" yang dilukiskan dengan garis-garis yang kabur memang lebih sulit untuk dikritik, tetapi oleh karena itu juga kurang memuat informasi. Oleh karena itu berikut ini *pattern-pattern* dan kaitan-kaitan akan saya gambarkan dengan agak lebih tajam daripada dengan lemah, dengan agak lebih pasti daripada dengan tak menentu, dan dengan lebih suka mengambil risiko untuk memberikan interpretasi yang berlebihan daripada interpretasi yang terlalu lemah. Dengan cara demikian saya mengharap agar saya sanggup untuk mengemukakan posisi-posisi yang jelas yang bagaimanapun juga, entah karena memang sesuai, entah karena ditolak secara spesifik, dapat memperdalam pengertian kita tentang masyarakat Jawa.

5. Susunan Buku Ini

Bab II berikut ini dimaksud bagi pembaca yang belum begitu paham akan kebudayaan Jawa. Pembaca-pembaca lain tidak akan menemukan sesuatu yang baru di dalamnya. Di dalamnya saya berusaha untuk menguraikan latar belakang bagi pembahasan etika Jawa selanjutnya. Saya berikan suatu ringkasan susunan masyarakat dan sejarah Jawa. Dalam hal ini saya hanya mengulang apa yang telah dikemukakan oleh para ahli yang bersangkutan. Penelitian yang sebenarnya dimulai dalam Bab III. Saya menganalisis dua kaidah normatif utama kehidupan bersama masyarakat Jawa. Dalam Bab IV saya melukiskan dasar

paham-paham Jawa mengenai hakikat realitas alam semesta seluruhnya dari empat segi yang berbeda-beda. Terhadap latar belakang paham-paham dasar atau "pandangan dunia" itu dua kaidah kehidupan sosial dari Bab III dapat dimengerti logikanya; Bab IV ini pun hanya mensistematisasikan apa yang telah dihasilkan oleh para ahli. Dalam Bab V diteliti sikap-sikap moral dasar yang diharapkan oleh masyarakat Jawa dari anggota-anggotanya. Dalam hal ini kami bertolak dari beberapa stereotip mengenai sikap-sikap batin khas Jawa yang ternyata cukup berguna. Kami mengharapkan dapat memperlihatkan bahwa kedua kaidah dasar kehidupan bersama tadi dan paham-paham yang kami sebut sebagai pandangan dunia Jawa bersama dengan sikap-sikap batin dasarnya itu merupakan suatu kesatuan rasional yang dapat dipahami, yang menawarkan kepada orang Jawa suatu kemungkinan untuk mewujudkan kehidupannya dengan penuh makna dan memuaskan. Diharapkan agar Bab V itu menghasilkan struktur latar belakang logis etika Jawa. Dalam Bab VI saya membahas beberapa masalah khusus yang tidak ada sangkut-pautnya satu sama lain. Dengan demikian saya ingin menguji dan lebih menjelaskan beberapa segi etika Jawa tertentu serta mencegah kesalahpahaman yang mungkin timbul. Bab VII, sebagaimana halnya bagian terakhir Bab III, bersifat falsafi dalam arti sungguh-sungguh: saya mencoba untuk menganalisis etika Jawa yang telah diutarakan sebelumnya dari segi struktur teoretisnya dengan maksud untuk menemukan ciri-ciri teoretis etika Jawa yang khas. Dalam bab penutup saya sekedar menyinggung dua pertanyaan yang termasuk problematika etika falsafi: melihat pada etika Jawa, kesimpulan apa yang dapat ditarik terhadap persoalan relativisme etis dan mengenai pendapat (yang terutama dikemukakan oleh Jürgen Habermas) bahwa semua masyarakat harus melalui tahap-tahap perkembangan kesadaran moral yang sama, artinya invariant terhadap kebudayaan.

Bab II

PENGANTAR KE DALAM MASYARAKAT JAWA

SUPAYA etika hidup dan pandangan dunia Jawa dapat dimengerti dalam konteks masyarakat Jawa yang nyata, bab ini menyajikan semacam ringkasan tentang lingkungan, masyarakat, dan sejarah Jawa. Sebagaimana telah saya terangkan, bab ini tidak memuat sesuatu yang baru maka kebanyakan pembaca dapat kiranya melewatinya tanpa kehilangan apa-apa.

1. Pulau Jawa

Bersama dengan Sumatra, Kalimantan, dan Sulawesi, Jawa termasuk apa yang sering disebut Kepulauan Sunda Besar yang merupakan sebagian dari kepulauan Indonesia. Arsipel Indonesia merupakan kompleks kepulauan terbesar di dunia. Arsipel itu terdiri atas lebih dari 13.000 pulau yang mengisi ruang antara dataran Asia Tenggara, Filipina, dan Australia serta menghubungkan Samudra Pasifik dengan Samudra Hindia. Bagaikan sabuk, pulau-pulau itu mengelilingi khatulistiwa. Secara politik Pulau Jawa termasuk Republik Indonesia. Republik Indonesia terbentang dari ujung barat laut Pulau Sumatra sampai ke selatan Irian Jaya sepanjang kurang lebih 5.400 kilometer, sedangkan lebar utara-selatan kurang lebih 1.900 kilometer. Bahasa nasionalnya, bahasa Indonesia, merupakan perkembangan dari bahasa Melayu dan sebagai bahasa ibu di daerah hanya dipergunakan oleh satu-dua juta orang Indonesia. Semua orang Indonesia lain memakai salah satu dari lebih dari 250 bahasa daerah yang berbeda-beda sebagai bahasa ibu. Kebanyakan bahasa itu termasuk keluarga besar bahasa-bahasa Austronesia.¹

Pulau Jawa kurang lebih sepanjang 1.100 kilometer dan rata-rata selebar 120 kilometer dan terletak antara derajat garis lintang selatan ke-5 dan ke-8. Dengan 132.187 kilometer persegi (termasuk Madura),

¹ Stöhr 1976, 3.

Jawa memuat kurang dari tujuh persen dari tanah seluruh Indonesia. Jawa terdiri dari dataran-dataran rendah dengan tanah vulkanis yang subur, beberapa daerah yang agak kering khususnya di sebelah selatan pulau, dan cukup banyak gunung berapi yang masih aktif, lima belas di antaranya mencapai ketinggian lebih dari 3.000 meter. Iklim Pulau Jawa adalah tropis. Di dataran rendah suhu rata-rata berkisar antara 26 dan 27 derajat Celcius dan perbedaan antara suhu rata-rata bulanan tertinggi dan terendah itu kurang dari satu derajat. Pada umumnya termometer tidak naik di atas 33 derajat pada siang hari, dan tidak turun di bawah 22 derajat pada malam hari. Kelembaban udara rata-rata bergeser antara 85 persen dalam bulan yang paling basah, dan 73 persen dalam bulan yang paling kering. Makin tinggi makin cepat iklim menjadi moderat dan sangat nyaman. Pulau Jawa tidak mengenal musim dingin dan musim panas tetapi ada perbedaan yang cukup jelas antara musim hujan dan musim kering walaupun juga dalam musim kering, khususnya di bagian utara dan barat Pulau Jawa, sering ada hujan.²

Dari 150 juta orang Indonesia seluruhnya (yang berkembang dengan kecepatan 2,4% per tahun) kurang lebih 64 persen atau 96 juta hidup di Jawa dan Madura; yang dengan demikian dengan kepadatan penduduk rata-rata 726 orang per kilometer persegi termasuk wilayah-wilayah yang paling padat penduduknya di dunia.³ Tetapi karena di Pulau Jawa daerahnya tidak dihuni secara merata karena kesuburannya tidak sama di mana-mana — di Jawa Barat dan Jawa Timur masih ada beberapa daerah yang hanya sedikit penduduknya — maka kepadatan penduduk nyata dalam daerah-daerah yang ada penduduknya itu jauh lebih tinggi. Misalnya, di sekitar Malang kepadatan penduduk melebihi dua ribu penduduk per kilometer persegi.⁴

Pada zaman dahulu Jawa pernah ditutupi hutan basah tropis, tetapi pendudukan yang padat mengakibatkan penyusutan hutan secara terus-menerus yang semakin menimbulkan erosi dan banjir. Sekarang hanya di ujung barat-daya dan tenggara Pulau Jawa masih terdapat hutan yang agak luas, begitu pula di sekitar puncak gunung-gunung tertinggi. Dataran rendah, juga teras-teras pada lereng-lereng gunung, ditanami padi, dalam beberapa daerah bergantian dengan tanaman tebu dan tembakau. Kalau pengairan tidak mungkin, masyarakat menanar..

² Lihat Statistik, 53-73.

³ Lihat Statistik, 80.

⁴ Koentjaraningrat 1975 b, 30.

ketela, jagung, dan macam-macam palawija. Dalam daerah berbukit terdapat perkebunan negara dan swasta yang terawat baik untuk karet, teh, coklat, kopi, pala, cengkeh, kina, dan lain-lainnya, begitu pula hutan-hutan jati.

Kota-kota besar terpenting Indonesia terletak di Jawa: di barat Ibukota Jakarta, di samping kota-kota pegunungan, Bandung dan Bogor; di pesisir utara kota-kota pelabuhan Cirebon, Pekalongan, Semarang, dan Surabaya; di pedalaman Jawa Tengah dan Jawa Timur kota-kota kerajaan Surakarta, dan Yogyakarta, serta kota Madiun, Kediri, dan Malang.⁵

2. Masyarakat Jawa

Semula di Jawa dipergunakan empat bahasa yang berbeda. Penduduk-penduduk asli Ibukota Jakarta (sekarang hanya kurang lebih sepuluh persen dari seluruh penduduk Jakarta yang lebih dari enam setengah juta orang itu) bicara dalam suatu dialek bahasa Melayu yang disebut Melayu-Betawi. Di bagian tengah dan selatan Jawa Barat dipakai bahasa Sunda, sedangkan Jawa Timur bagian utara dan timur sudah lama dihuni oleh imigran-imigran dari Madura yang tetap mempertahankan bahasa mereka. Di bagian Jawa lainnya orang bicara dalam bahasa Jawa. Namun bahasa Jawa yang dipergunakan di dataran-dataran rendah pesisir utara Jawa Barat, dari Banten Barat sampai ke Cirebon, cukup berbeda dari bahasa Jawa dalam arti yang sebenarnya. Bahasa Jawa dalam arti yang sebenarnya dijumpai di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Yang disebut orang Jawa adalah orang yang bahasa ibunya adalah bahasa Jawa yang sebenarnya itu. Jadi orang Jawa adalah penduduk asli bagian tengah dan timur Pulau Jawa yang berbahasa Jawa. Di zaman sekarang banyak orang Jawa hidup di pulau-pulau lain sebagai pegawai, anggota ABRI, ahli teknik, guru, tetapi juga sebagai transmigran; untuk sebagian besar mereka tetap mempertahankan bahasa dan adat-istiadat mereka. Zaman sekarang kira-kira terdapat 68 juta orang Jawa.⁶

Dalam wilayah kebudayaan Jawa sendiri dibedakan lagi antara para penduduk pesisir utara di mana hubungan perdagangan, pekerjaan nelayan, dan pengaruh Islam lebih kuat menghasilkan bentuk

⁵ Wertheim, 18 s.

⁶ Angka ini merupakan ekstrapolasi dari data-data Palmier, 1, yang berdasarkan sensus 1930, dan H. Geertz (1967, 41) yang berdasarkan sensus 1961; menurut keduanya, orang Jawa etnis merupakan 45% dari seluruh penduduk Indonesia.

kebudayaan Jawa yang khas, yaitu kebudayaan pesisir, dan daerah-daerah Jawa pedalaman, sering juga disebut "kejawen", yang mempunyai pusat budaya dalam kota-kota kerajaan Surakarta dan Yogyakarta, dan di samping dua karesidenan ini juga termasuk Karesidenan Banyumas, Kedu, Madiun, Kediri, dan Malang.⁷

Orang Jawa dibedakan dari kelompok-kelompok etnis lain di Indonesia oleh latar belakang sejarah yang berbeda, oleh bahasa, dan kebudayaan mereka.⁸

Kebanyakan orang Jawa hidup sebagai petani atau buruh tani. Di daerah dataran rendah mereka bercocok tanam padi, di daerah pegunungan mereka menanam ketela dan palawija. Sebagian besar Pulau Jawa bersifat agraris, penduduknya masih hidup di desa-desa. Di desa kebanyakan keluarga mempunyai rumah *gedeg* atau kayu sendiri yang terdiri atas beberapa kamar, dengan lumbung padi kecil dan kandang, di mana barangkali terdapat seekor kerbau, beberapa ekor kambing, dan ayam. Rumah itu dikelilingi oleh semacam kebun yang biasanya tidak begitu terawat, di mana pohon kelapa dan berbagai tumbuhan sayuran tumbuh bercampur-aduk yang hasil-hasilnya melengkapi menu makanan yang untuk sebagian besar terdiri dari nasi atau ketela.

Kecuali dua kota pelabuhan, Surabaya dan Semarang, yang semakin menjadi pusat perdagangan dan industri, perkembangan kota-kota sebagian besar terbatas pada pusat-pusat pemerintahan dan administratif, tempat administrasi propinsi, kabupaten, dan kecamatan. Di kota-kota inilah dulu tinggal sebagian besar dari elite administratif lama, pedagang-pedagang, dan profesi-profesi baru yang berkembang sesudah Perang Dunia II. Yogyakarta dan Surakarta disebut kota kerajaan karena merupakan ibu kota bekas kerajaan-kerajaan dan pada zaman sekarang tetap menjadi pusat kebudayaan seni dan sastra Jawa.

Orang Jawa sendiri membedakan dua golongan sosial: (1) *wong cilik* (orang kecil), terdiri dari sebagian besar massa petani dan mereka yang berpendapatan rendah di kota, dan (2) kaum *priyayi* di mana termasuk kaum pegawai dan orang-orang intelektual.⁹ Kecuali itu masih ada kelompok ketiga yang kecil tetapi tetap mempunyai prestise yang cukup tinggi, yaitu kaum ningrat (*ndara*), namun mereka tidak perlu

⁷ Kodiran, 322.

⁸ Seberikutnya saya mengikuti Koentjaraningrat 1960, 88 ss.

⁹ Tentang pengelompokan *wong cilik* — *priyayi* sebagai tipos antropologis umum bdk. Robert Redfield (*Peasant Society* ..., 40 ss.) tentang tradisi kecil dan besar.

saya bicarakan secara khusus karena dalam gaya hidup dan pandangan dunia, mereka tidak begitu berbeda dari kaum priyayi. Di samping lapisan-lapisan sosial-ekonomis ini masih dibedakan dua kelompok atas dasar keagamaan. Kedua-duanya secara nominal termasuk agama Islam,¹⁰ tetapi golongan pertama dalam kesadaran dan cara hidupnya lebih ditentukan oleh tradisi-tradisi Jawa pra-Islam, sedangkan golongan kedua memahami diri sebagai orang Islam dan berusaha untuk hidup menurut ajaran Islam. Yang pertama dapat kita sebut Jawa Kejawen.¹¹ Dalam kepustakaan, kelompok pertama sering juga disebut "abangan", yang kedua "santri".¹²

Kaum priyayi tidak bekerja dengan tangan. Di antara mereka terhitung kaum pegawai dari pelbagai tingkat dan cabang, mulai dari guru SD, pegawai kantor pos, dan kereta api di kota-kota kecil. Kemudian termasuk pegawai menengah dan tinggi di kota-kota besar. Kaum priyayi dulu sangat dihormati dan mereka masih berusaha untuk menaikkan gengsi dengan cara kawin ke dalam keluarga bangsawan dan dengan berusaha untuk meniru gaya hidup di kraton. Pada priyayi tradisional ini kemudian harus ditambah mereka yang memperoleh pendidikan akademis. Kaum priyayi tradisional hampir seluruhnya harus dianggap Jawa Kejawèn, walaupun mereka secara resmi mengakui Islam. Dari kalangan mereka banyak berasal banyak dari pengikut-pengikut paguyuban-paguyuban, yaitu kelompok-kelompok yang mengusahakan kesempurnaan hidup manusia melalui praktek-praktek asketis, meditasi, dan mistik.¹³ Kaum priyayi adalah pembawa kebudayaan kota Jawa tradisional yang mencapai tingkat yang sempurna di sekitar kraton Yogyakarta dan Surakarta. Sampai sekarang dalam kalangan kaum priyayi pelbagai bentuk kesenian Jawa dikembangkan: seni tari-tarian, gamelan, wayang, batik. Cita-cita estetis dan religius zaman Hindu masih hidup di antara mereka.¹⁴

¹⁰ Menurut statistik resmi 96% penduduk Pulau Jawa termasuk agama Islam, 2,5% agama kristen, 1,5% lain-lain; Statistik 327.

¹¹ Kodiran, 337.

¹² Koentjaraningrat 1960, 89.

¹³ Kodiran, 343; namun juga banyak *wong cilik* mengikuti aliran *kebatinan*; Mulder (1973, 15) memperkirakan bahwa 3 sampai 5% semua orang Jawa termasuk salah satu organisasi kebatinan.

¹⁴ H. Geertz 1967, 42; suaminya, Clifford Geertz (1981, 315) menggambarkan perbedaan antara orientasi *priyayi* dan *abangan* sebagai berikut: "Walaupun orientasi *priyayi* dan *abangan*, dari segi isi budaya untuk sebagian hanya merupakan versi halus dan kasar dari masing-masingnya, tetapi keduanya

Kaum santri jelas berbeda dari kaum priyayi dan massa orang Jawa Kejawèn sederhana karena mereka berusaha untuk mengatur hidup mereka menurut aturan-aturan agama Islam. Mereka berusaha untuk menjaga ortodoksi Islam walaupun praktek religius mereka dalam kenyataan masih tercampur dengan unsur-unsur kebudayaan Jawa lokal; mereka sembahyang lima kali sehari, pada hari Jumat pergi ke mesjid, mereka berpuasa dalam bulan Ramadhan, belajar mengaji, dan apabila keadaan finansial mengizinkan, mereka berusaha untuk naik haji ke Mekkah. Bentuk-bentuk keagamaan orang desa "abangan" dan kebudayaan kaum priyayi dipandang dengan curiga karena tidak sesuai dengan banyak aturan agama Islam. Adat-istiadat kuno mau disesuaikan dengan hukum syariat Islam. Dalam orientasi cita-cita kebudayaan mereka berkiblat ke negara-negara Arab.¹⁵

Pada zaman sekarang orang santri terdapat dalam segala lapisan masyarakat. Di antara mereka biasanya termasuk kaum pedagang dan usahawan. Di sekitar kraton-kraton mereka berdagang hasil kerajinan emas dan perak, kain batik, dan ketrampilan kesenian lain, "pekerjaan-pekerjaan yang tidak cocok dengan nilai-nilai kebudayaan Jawa yang sebagai kebudayaan kraton pada dasarnya tidak berkepentingan dalam keuntungan ekonomis dan secara politis tidak senang pada perdagangan dan dunia usaha".¹⁶ Karena mereka sering cukup kaya, maka santri dalam pandangan Jawa berkedudukan lebih tinggi daripada *wong cilik*, tetapi lebih rendah daripada kaum priyayi.¹⁷ Orang santri terutama tinggal di kota-kota, khususnya dalam wilayah yang disebut *kauman* yang terletak di dekat mesjid dan pasar. Mereka sering hidup dalam kelompok mereka sendiri dan pakaian mereka membedakan mereka dari orang bukan santri. Ada juga desa-desa yang berorientasi Islam.

diorganisasikan di sekitar tipe-tipe struktur sosial yang agak berbeda dan menyatakan jenis-jenis nilai yang berbeda sekali, suatu perbedaan yang oleh Cora Dubois diberi ciri-ciri berikut, ketika ia berbicara tentang wilayah budaya Asia Tenggara: 'Ini adalah satu kelas (*priyayi*) yang etosnya berbeda dalam sekali dari petani. Ia melihat hidup dalam pengertian hirarki dan kekuasaan bukan dalam pengertian demokrasi komunal yang sederhana; dalam pengertian hak istimewa dan bukan kewajiban timbal balik; dalam pengertian lagak pamer dan pembesaran diri dan bukan pemenuhan kebutuhan hidup dan kewajiban komunal'."

¹⁵ Muskens 82-102; bdk. Jay 1969, 5.

¹⁶ Bdk. Koentjaraningrat 1960, 91.

¹⁷ *Ibid.*

Sebagian cukup besar masyarakat Jawa harus dianggap Jawa Kejawèn.¹⁸ Mereka tidak menjalankan kewajiban-kewajiban agama Islam, jadi tidak berdoa lima kali, tidak ke mesjid, sering tidak berpuasa di bulan Ramadhan, dan mereka juga tidak berpikir untuk mengatur hidup mereka menurut aturan-aturan Alquran. Alam kehidupan santri adalah asing bagi mereka dan tidak jarang menimbulkan perasaan yang kurang enak.¹⁹ "Dasar pandangan mereka adalah pendapat bahwa tatanan alam dan masyarakat sudah ditentukan dalam segala seginya. Manusia individual masing-masing dalam struktur keseluruhan itu hanya memainkan peranan yang kecil. Pokok-pokok kehidupan dan statusnya sudah ditetapkan, nasibnya sudah ditentukan sebelumnya, dan dalam rangka itu ia dengan sabar harus menanggung kesulitan-kesulitan hidup. Anggapan ini erat hubungannya dengan kepercayaan pada bimbingan adikodrati dan bantuan dari pihak roh-roh nenek moyang yang, seperti Allah atau Tuhan, menimbulkan perasaan keagamaan dan rasa aman."²⁰

Keagamaan orang Jawa Kejawèn selanjutnya ditentukan oleh kepercayaan pada pelbagai macam roh yang tak kelihatan, yang menimbulkan kecelakaan dan penyakit apabila mereka dibuat marah atau kita kurang hati-hati. Orang bisa melindungi diri dengan sekali-sekali memberi *sesajèn* yang terdiri dari nasi dan makanan lain, daun-daun bunga dan kemenyan; dengan minta bantuan dukun; dan juga dengan berusaha untuk mengelakkan kejutan-kejutan dan tetap mempertahankan batin kita dalam keadaan tenang dan rela.

Ritus religius sentral orang Jawa, khususnya Jawa Kejawèn, adalah *slametan*, suatu perjamuan makan seremonial sederhana; semua tetangga harus diundang dan keselarasan di antara para tetangga dengan alam raya dipulihkan kembali. Dalam *slametan* terungkap nilai-nilai yang dirasakan paling mendalam oleh orang Jawa, yaitu nilai kebersamaan, ketetanggaan, dan kerukunan. Sekaligus *slametan* menimbulkan suatu perasaan kuat bahwa semua warga desa adalah sama derajatnya satu sama lain, kecuali ada yang memiliki kedudukan yang lebih tinggi. Mereka yang mempunyai kedudukan lebih tinggi seperti lurah, pegawai pemerintah dari kota, dan orang-orang yang

¹⁸ Misalnya dalam Pemilu 1955 partai-partai Islam mencapai 44% semua suara, Feith 1973, 434.

¹⁹ Bdk. C. Geertz 1981, 477 ss.

²⁰ Bdk. Koentjaraningrat 1960, 94 s.

lebih tua, perlu didekati dengan menunjuk sikap hormat menurut tata krama yang ketat. Pengakuan terhadap perbedaan-perbedaan status merupakan nilai sendiri yang bagi orang Jawa tak kalah artinya dengan nilai kesamaan tadi. Bagi kaum priyayi di kota, cita-cita perbedaan kedudukan sosial itu merupakan inti pengertian religius mereka tentang tatanan dunia dan dapat dirasakan dalam semua bidang kehidupan mereka sampai ke dalam lingkungan keluarga sendiri.²¹

Dalam sistem kekerabatan Jawa keturunan dari ibu dan ayah dianggap sama haknya, dan warisan anak perempuan sama dengan warisan anak laki-laki.²² Keluarga inti terdiri dari ayah, ibu, dan anak-anak dan merupakan kelompok kekerabatan dasar dalam hidup setiap orang Jawa. Hanya terhadap anggota kelompok itu, ia mempunyai kewajiban-kewajiban yang lebih berat dan hanya dari mereka ia dapat mengharapkan perhatian dan bantuan secara maksimal. Melalaikan kewajiban-kewajiban terhadap anggota keluarga inti sendiri dianggap suatu kelakuan yang amat tercela.²³ Keluarga inti secara ekonomis berdiri di atas kaki mereka sendiri dan biasanya memiliki rumah sendiri. Yang agak menyolok adalah persentase tinggi perceraian: kurang lebih lima puluh persen dari semua perkawinan diceraikan lagi dan anak-anak tak jarang hidup dalam beberapa keluarga yang berbeda-beda.²⁴ Hak dan kewajiban terhadap saudara-saudara dari luar keluarga inti tidak begitu pasti dan tidak terkena sanksi sosial yang terlalu keras. Berbeda dengan banyak suku bangsa Indonesia lain, misalnya dengan suku-suku Batak di Sumatra Utara, masyarakat Jawa tidak mengenal sistem marga. Walaupun demikian hubungan kekerabatan di luar keluarga inti tidak begitu ketat aturannya, namun bagi orang Jawa hubungan dengan keluarga yang jauh adalah tetap penting. Di situ termasuk yang masih keluarga sedarah, kadang-kadang juga anggota keluarga ipar, terutama keponakan-keponakan generasi pertama ke atas dan ke bawah. Dari kaum kerabat itu ia dapat mengharapkan pelbagai macam bantuan. Kalau di perjalanan ia bisa menginap di rumah mereka, dan apabila ia mengadakan pesta sunat bagi anaknya, mereka tentu akan membantu.

²¹ Bdk. H. Geertz 1967, 44 s.

²² Bdk. H. Geertz 1967, 47; sedangkan dalam keluarga-keluarga yang lebih condong ke arah Islam, anak laki-laki memperoleh $\frac{2}{3}$ dari warisan dan anak perempuan $\frac{1}{3}$, bdk. Jay 1969, 85; Kodiran, 336, hanya memberikan cara pembagian Islam.

²³ Koentjaraningrat 1960, 114.

²⁴ H. Geertz 1967, 47.

Juga keturunan dari seorang nenek moyang yang sama merupakan faktor penting dalam sistem masyarakat Jawa. Siapa yang berasal dari nenek moyang yang sama termasuk kelompok kekerabatan yang sering hidup jauh satu sama lain yang disebut *alur waris* dan yang bertanggung jawab atas pemeliharaan dan perbaikan makam-makam nenek moyang bersama di desanya. Di samping keluarga inti, kaum kerabat dan kelompok *alur waris* itu rukun tetangga merupakan kelompok keempat yang harus diperhatikan oleh individu masyarakat Jawa dan daripadanya ia dapat mengharapkan bantuan.²⁵

Tatanan sosial tradisional terpenting di atas keluarga adalah desa yang berdiri sendiri. Desa merupakan basis agraris masyarakat Jawa. Desa bisa memuat 100 sampai 500 rumah tangga. Mereka berada di bawah seorang lurah. Desa terbagi dalam beberapa *dukuh* yang masing-masing berada di bawah seorang kepala *dukuh*. Sejak berabad-abad lurah dipilih oleh penduduk desa yang memiliki hak atas tanah (*kuli*). Lurah didampingi oleh sepuluh sampai dua puluh orang staf pegawai desa (*prabot*) yang kadang-kadang dipilih juga tetapi biasanya diangkat. Lurah dan pegawai desa sampai tahun 1980 tidak menerima gaji dari Pemerintah, melainkan memperoleh sebagian dari hasil tanah desa yang selama masa jabatan boleh mereka penggunaan (*bengkak*), dan sebagian dari pelbagai pelayanan dan pemungutan dari kaum *kuli*. Kalau seorang lurah pernah dipilih maka ia memegang jabatannya sampai ia kehilangan kepercayaan dan dukungan rakyatnya. Dalam kasus itu orang-orang desa bisa mengajukan petisi kepada camat yang kemudian dapat memecat lurah dan menyuruh agar diadakan pemilihan lurah baru. Lurah melambangkan desa sebagai keseluruhan dan hubungannya terhadap orang-orang desa dapat dibandingkan dengan hubungan kepala keluarga dengan anggota rumah tangganya.²⁶ Ia mewakili desa terhadap pemerintah pusat, artinya terhadap camat sebagai wakil pemerintah pusat yang paling rendah terhadap desa. Kepala *dukuh* dan lurah merupakan pegawai lokal dan dalam pandangan orang-orang desa merupakan wakil desa terhadap lembaga-lembaga di luar desa. Sedangkan camat itu pada umumnya seorang priyayi dari kota; hubungan camat dengan masyarakat desa bisa digambarkan sebagai campuran antara paternalisme priyayi tradisional dan formalisme birokratis. Camat dan lurah bersama-sama berusaha untuk menjembatani jurang antara

²⁵ Koentjaraningrat 1960, 114 s.

²⁶ Koentjaraningrat 1960, 93 s.

pemerintah pusat dan petani kecil lokal, yang satu dari desa ke atas, yang satunya dari kecamatan ke bawah.²⁷

Oleh karena seorang lurah mempunyai pengaruh besar atas pemilihan penggantinya maka jabatannya sering diwariskan dalam keluarga yang sama. Perkawinan di antara mereka menghubungkan keluarga-keluarga lurah dari berbagai desa sehingga lurah-lurah itu tidak jarang menjadi kelompok kerabat yang bersama-sama merupakan semacam lapisan atas desa. Ada lurah yang mempunyai daftar nenek moyang yang berhubungan dengan ceritera-ceritera mitis, yang mengkaitkan keluarga mereka pada pribadi-pribadi dari mitologi wayang atau pada pahlawan-pahlawan tradisi raja setempat yang makamnya dipuja di atas gunung atau di sebuah hutan, dan karena itu lurah kadang-kadang dianggap angker atau sakti.²⁸

Hubungan sosial di desa sebagian besar berdasarkan sistem gotong royong yang mengenal pelbagai bentuk tradisional. Walaupun gotong royong tidak terbatas pada hubungan keluarga, namun sistem itu oleh orang desa dipahami sebagai perluasan hubungan kekerabatan yang mempunyai pengaruh kuat atas seluruh kompleks hubungan interpersonal di seluruh desa. Namun di samping bentuk-bentuk kerja gotong royong selalu terbuka kemungkinan untuk memperoleh tenaga kerja dan pelayanan-pelayanan melalui pengupahan biasa.²⁹ Perjanjian-perjanjian kerja di desa pun selalu bersifat individual.³⁰

Kecuali beberapa bentuk kerja gotong royong sewaktu-waktu yang diorganisasikan di tingkat desa, tidak terdapat kelompok-kelompok yang terorganisasi demi tujuan-tujuan ekonomis, ritual, atau lain-lain di atas tingkat kerumahtanggaan. Agama dianggap sebagai urusan pribadi. Dalam kehidupan sehari-hari orang Jawa Kejawèn tidak terdapat kegiatan-kegiatan, doa-doa, atau ritus-ritus religius khusus, kecuali sekali-sekali diadakan *slametan* atau diberi *sesajèn*. Orang yang lebih berorientasi ke Islam juga sembahyang dan berpuasa pada waktunya dan pada hari Jumat ke mesjid. Bisa terjadi bahwa dalam keluarga yang sama terdapat anak yang "abangan", "santri", dan Kristen.³¹ Kalau di desa ada mesjid maka biasanya dipertahankan oleh umat sendiri tanpa suatu organisasi formal. Kesatuan *dukuh* biasanya

²⁷ H. Geertz 1967, 45.

²⁸ Koentjaraningrat 1960, 94.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ H. Geertz 1967, 46.

³¹ Pengamatan sendiri.

didukung oleh beberapa unsur yang dimiliki bersama. Di situ termasuk tempat suci atau *punden*, misalnya berupa kuburan kecil, kelompok pepohonan, atau sumber air, yang menandakan tempat pemakaman atau tempat rumah pertama pendiri desa mitis, *cikal-bakal*, yang pernah untuk pertama kalinya memabat hutan dan membuka sawah. Semua penduduk dianggap sebagai keturunan rohani pendiri desa itu. Pada kesempatan tertentu di tempat itu diadakan upacara kecil. Kecuali itu biasanya terdapat kuburan di pinggir desa, di mana satu-satunya ritual keagamaan diadakan yang menyangkut seluruh desa, yaitu pembersihan tahunan desa dari roh-roh jahat (*bersih desa*).³²

Dalam pengertian desa yang termasuk sawah, tegalan, dan tanah untuk mendirikan rumah di atasnya. Sistem pengairan adalah amat penting bagi persawahan dan berada di bawah pengawasan seorang pegawai pemerintah yang dibantu oleh beberapa penduduk desa yang terus-menerus mengawasi dan mengontrol keadaan irigasi. Sebagian besar sawah merupakan hak milik pribadi tetapi dengan pembatasan-pembatasan tertentu, misalnya bahwa sawah tidak boleh dijual kepada orang luar desa. Sebagian lagi yang disebut *kongsén* merupakan milik *dukuh* sendiri dan diserahkan kepada penduduk tertentu untuk dipakai selama beberapa tahun atau selama seluruh hidup. Pembagian tanah *kongsén* itu merupakan urusan *dukuh*, bukan desa.³³

Walaupun terdapat ikatan-ikatan tradisional tadi, namun *dukuh* modern di zaman sekarang pada umumnya tidak lagi merupakan suatu kesatuan yang terintegrasi kuat, kepadanya masing-masing warga desa masih merasakan suatu loyalitas yang mendalam. Desa Jawa sudah terlalu dikacaukan dalam perkembangannya oleh tindakan-tindakan ekonomis dan administratif pemerintah kolonial dalam seratus tahun terakhir dan terlalu banyak penduduk yang terpaksa sering pindah tempat. Dalam abad kesembilan belas sebidang tanah di desa rata-rata hanya berada di tangan satu keluarga petani kurang dari tiga puluh tahun.³⁴

Sejak beberapa tahun seluruh sistem kehidupan dan kerja di desa berada dalam krisis besar. Posisi lurah sudah lama digero-goti. Sudah di zaman kolonial pemerintah pusat berusaha untuk mempergunakan kedudukan kuat lurah dalam desa — sekarang pun pemerintah pusat tidak bisa mencapai sesuatu di desa kalau lurah tidak bekerja sama —

³² H. Geertz 1967, 47.

³³ H. Geertz 1967, 46.

³⁴ Ong Hokham, 18; tentang struktur samar-samar desa Jawa lihat C. Geertz 1959; juga H. Geertz 1967, 48.

untuk memaksakan kehendaknya pada orang-orang desa.³⁵ Sekarang hal ini lebih berlaku lagi, khususnya dengan perundangan baru di mana lurah dijadikan pegawai negeri. Seorang lurah dipilih untuk masa delapan tahun dan tekanan terhadap pemilihan itu dari pihak pemerintah, khususnya melalui bupati, adalah sangat besar. Lurah diharapkan mengisi daftar-daftar kependudukan, mengumpulkan pajak, dan melaksanakan segala macam instruksi pemerintah pusat. Ia misalnya dianggap bertanggung jawab atas keberhasilan usaha Keluarga Berencana. Lurah tetap seorang yang berkuasa di desa, tetapi bahaya adalah semakin besar bahwa ia berubah dari seorang wakil desa menjadi kaki-tangan paling bawah pemerintah yang peraturan-peraturannya oleh orang-orang desa tidak jarang dirasakan sebagai penekanan.

Masalah terbesar di desa Jawa sekarang adalah penambahan penduduk. Karena tanah pertanian baru tidak mungkin dicari lagi, maka luas bidang tanah yang dikuasai masing-masing keluarga terus-menerus menyusut. Di zaman dulu setiap warga desa laki-laki terjamin kemungkinannya untuk bekerja di sawah melalui suatu sistem kompleks untuk menyewakan tanah dan mengikutsertakan orang pada waktu panen. Sistem ini sekarang sedang ambruk. Usaha-usaha intensifikasi pertanian yang padat modal memaksa petani yang lebih miskin untuk menyerahkan tanah mereka kepada petani yang lebih kaya supaya dapat membayar utang-utang mereka, sedangkan bagi buruh tani tanpa tanah, kemungkinan untuk menemukan pekerjaan di bidang pertanian semakin kecil. Sebagai akibat, arus perpindahan penduduk ke kota-kota besar semakin deras, dan sekaligus terbentuk suatu proletariat agraris. Tidak terdapat angka-angka yang pasti, tetapi sampel dalam wilayah-wilayah tertentu menghasilkan pendapat bahwa di daerah-daerah Jawa yang berpenduduk padat tiga puluh sampai enam puluh persen penduduk desa tidak memiliki tanah sendiri dan sepuluh sampai dua puluh persen lebih banyak tidak memiliki cukup tanah untuk dapat hidup daripadanya.³⁶

Dengan lebih kurang 45 persen dari seluruh penduduk Indonesia, orang Jawa merupakan bagian yang paling berpengaruh. Sebagai pegawai sipil dan militer mereka diketemukan di seluruh Kepulauan Nusantara. Pengaruh kebudayaan Jawa atas kebudayaan seluruh

³⁵ Bdk. Wertheim, 133, 139.

³⁶ Collier 29; pada permulaan tahun 60-an 80% semua petani memiliki kurang dari 0,5 ha sawah dan hanya 3,5% memiliki lebih dari 2 ha, Sievers 194.

Indonesia yang berbhinneka-tunggal-ika cukup terasa. Namun kenyataan itu hanya melanjutkan suatu perkembangan yang telah menjadi salah satu ciri sejarah Kepulauan Indonesia sejak sepuluh abad terakhir.³⁷

3. Ringkasan Sejarah Jawa

Uraian di atas berusaha untuk sekadar memberi gambaran sederhana mengenai struktur ekonomi-sosial dan religius-budaya masyarakat Jawa yang kompleks. Supaya gambaran itu juga dapat dipahami dari dimensi kedalaman historis, berikut ini saya memberikan suatu ringkasan sejarah Jawa yang tentu saja tidak dapat secara terperinci. Dimensi sejarah ini saya anggap penting, bukan hanya karena keadaan di Jawa sekarang bagaimana pun juga merupakan hasil dari faktor-faktor yang menentukan sejarah Jawa, melainkan karena sejarah itu menyediakan lambang-lambang dan gambaran-gambaran yang sampai sekarang masih dipakai oleh masyarakat Jawa untuk mengartikulasikan paham mereka tentang diri mereka sendiri. Uraian berikut terpaksa singkat sekali. Saya akan berusaha untuk memberi tekanan pada simpul-simpul sejarah yang terpenting, khususnya dari segi perkembangan kebudayaan dan keagamaan.³⁸

a. Prasejarah

Kiranya kurang lebih tiga ribu tahun sebelum Masehi gelombang pertama imigran Melayu yang berasal dari Cina Selatan mulai membanjiri Asia Tenggara, disusul oleh beberapa gelombang lagi selama dua ribu tahun berikut. Orang Jawa dianggap keturunan dari orang-orang Melayu gelombang berikut itu. Orang Melayu itu hidup dari pertanian, mereka sudah kenal persawahan. Dengan demikian bentuk organisasi desa mereka sudah relatif tinggi. Garis-garis besar organisasi sosial itu dapat direkonstruksikan dan bertahan sampai sekarang.³⁹ Desa diketuai oleh kepala desa. Suatu desa terdiri dari sekelompok rumah, kadang-kadang ada kandang ternak, dan

³⁷ Legge, 40.

³⁸ Kebanyakan data saya ambil dari Vlekke, Legge, van Niel, dan Zoetmulder 1965.

³⁹ Adalah jasa profesor Belanda J.H. Kern (*Linguistic Materials for the Determination of the Country of Origin of the Malay People*, 1889) bahwa ia mengembangkan metode yang mengizinkan untuk merekonstruksikan kembali perbendaharaan kata asli bahasa Melayu dan menarik kesimpulan-kesimpulan mengenai benda dan adat-kebiasaan yang mesti dikenali oleh orang Melayu asli.

dikelilingi oleh sawah, ladang, dan empang-empang, akhirnya oleh hutan dan tanah yang tidak ditanami. Tanah garapan semula merupakan milik desa. Apabila anggota desa membuka tanah melalui pekerjaannya sendiri, ia pribadi berhak atas penghasilannya, tetapi tidak bisa menguasai tanah tanpa izin seluruh desa. Semua warga desa bersama-sama bertanggung jawab atas kesejahteraan bersama: di masa pakeklik orang berkewajiban untuk saling membantu; suatu kejahatan yang dilakukan di wilayah desa menjadi tanggung jawab seluruh desa apabila pelaku tidak bisa diketemukan (bahkan penguasa Belanda tidak berhasil untuk menggantikan paham itu dengan prinsip tanggung jawab individual). Sampai sekarang pemerintah tidak berdaya terhadap desa tanpa kerja sama kepala desa.⁴⁰

Keagamaan orang-orang desa ditentukan oleh kepercayaan bahwa apa saja yang ada berhayat dan berjiwa, bahwa kekuatan-kekuatan alam merupakan ungkapan kekuatan-kekuatan rohani; lagi pula oleh kepercayaan terhadap eksistensi jiwa pribadi manusia yang sesudah kematiannya tetap tinggal di dekat desa dan tetap memperhatikan kehidupannya. Penghormatan terhadap nenek moyang mempunyai kedudukan penting dalam kehidupan keagamaan desa.⁴¹

Sumber-sumber sejarah dalam arti yang sebenarnya mengenai Indonesia Purba terdiri dari beberapa potongan tulisan pada batu dan logam (prasasti), dari abad V Masehi, begitu pula dari laporan-laporan Cina mulai dari abad VII, namun data-data geografisnya tidak mudah dapat diartikan. Diperkirakan bahwa sebelum kedatangan agama Hindu, pemimpin-pemimpin lokal di Jawa telah menciptakan lembaga-lembaga politik pertama di atas tingkat desa, juga karena keperluan pengaturan pengairan sentral.⁴² Kontak-kontak perdagangan dengan India terus bertambah — pulau-pulau Indonesia bagian barat, selain terletak di rute perdagangan dari Asia Selatan ke Asia Timur, merupakan penghasil rempah-rempah, emas, kayu manis, dan produk-produk lain yang diminati — sehingga pangeran-pangeran lokal berkenalan dengan pandangan-pandangan politik dan religius India. Inti pandangan itu ialah gagasan suatu organisasi kenegaraan sentral dan hirarkis di bawah seorang raja-dewa. Gagasan itu oleh

⁴⁰ Bdk. Vlekke, 12-14.

⁴¹ Vlekke 14 s.

⁴² Mengenai hubungan antara pengairan dan struktur-struktur kekuasaan lihat Wittfogel; pendapat Wittfogel, sejauh mengenai Jawa, dikritik oleh Ina Slamet (Slamet).

pangeran-pangeran Indonesia dilihat sebagai wahana ideologis yang cocok untuk melegitimasi dan memperluas wewenang mereka. Mereka mempekerjakan pendeta-pendeta brahmani supaya dapat menarik garis nenek moyang mereka sampai kepada dewa-dewa Hindu atau menyatakan diri sebagai penjelmaan Siwa atau Wisnu. Raja menjadi poros seluruh kerajaan: berkat ilahi mengalir dari padanya ke daerah. Dengan cara demikian negeri-negeri Indonesia pertama itu semakin masuk ke dalam wilayah pancaran kebudayaan India. Namun diperkirakan bahwa kebudayaan India itu tidak banyak mempengaruhi pandangan religius rakyat biasa.⁴³ Dari sumber-sumber Cina kita mengetahui bahwa dalam abad VI dan VII Masehi terdapat beberapa negara Hindu di Jawa, Kalimantan, dan Sumatra. Dalam kerajaan Sriwijaya di Sumatra Selatan bahkan terdapat pusat Budhisme Hinayana yang terkenal secara internasional.⁴⁴

b. Kerajaan-kerajaan Jawa Tengah Pertama

Pada abad VIII terlihat perubahan-perubahan besar dalam struktur politik Kepulauan Indonesia yang mungkin sekali di rangsang oleh hubungan-hubungan religius dan perdagangan dengan daerah Benggala.⁴⁵ Di antara pangeran-pangeran lokal muncul raja-raja yang lebih kuat yang dapat memperluas kekuasaan mereka atas wilayah yang lebih luas. Sanjaya, raja Mataram di wilayah Yogyakarta sekarang, memperluas kedaulatannya ke seluruh Jawa Tengah dan barangkali juga sebagian Sumatra dan Bali. Dari zaman itulah berasal monumen-monumen bangunan Jawa Tengah besar yang pertama, yaitu candi-candi Siwa di dataran tinggi Dieng. Tidak lama kemudian Jawa Tengah jatuh ke bawah kekuasaan Dinasti Syailendra dari Sumatra yang menganut agama Budha yang sebenarnya tidak perlu kita sebut di sini kecuali karena selama kekuasaan mereka yang hanya berlangsung selama kira-kira enam puluh tahun di sebelah barat Yogyakarta sekarang didirikan stupa Budha terbesar di dunia, yaitu candi Borobudur.

Candi Borobudur dibangun menurut tradisi Jawa Kuno sebagai candi yang berteras dan melambangkan alam raya. Teras-teras paling

⁴³ Lihat Legge, 33-35; terutama van Leur-lah yang memperlihatkan bahwa pendapat yang dulu dipegang umum, antara lain juga oleh Coedes, yaitu bahwa penyebaran pengaruh Hindu dapat dikembalikan pada gelombang-gelombang imigran India, tidak dapat dipertahankan.

⁴⁴ Zoetmulder 1965, 235.

⁴⁵ van Niel, 273.

bawah dihiasi dengan ukiran-ukiran dari alam kepercayaan Budhisme Mahayana. Si peziarah yang sambil merenung-renung naik dari teras ke teras, akhirnya di teras-teras tertinggi memasuki wilayah tanpa gambar yang melambangkan pencapaian terang batin dan kebudhaan. "Dengan demikian Borobudur merupakan mandala raksasa dalam batu, suatu lingkaran mistik yang di samping fungsi simbolisnya, sekaligus memiliki kekuatan nyata yang dapat menghasilkan bagi kaum beriman apa yang dilambangkan itu".⁴⁶ Mungkin juga bahwa candi Borobudur sekaligus masih mempunyai maksud lain, yaitu menjadi makam monumental bagi Raja Syailendra yang berkuasa. Kalau begitu maka candi Borobudur merupakan kesaksian pertama bagi kemampuan kebudayaan Jawa yang mengambil alih agama-agama asing untuk diabdikan dari dalam bagi kepentingan-kepentingannya sendiri, artinya untuk menjawabkannya. Tendensi jwanisasi juga nampak dalam penggantian bahasa Sanskerta dengan bahasa Jawa kuno dan dalam perkembangan huruf-huruf Jawa yang mulai pada waktu itu.⁴⁷

Dalam abad IX, Jawa Tengah kembali menganut agama Siwa. Penguasa-penguasanya menamakan diri Raja Mataram. Bangunan terbesar dari zaman itu ialah kompleks candi Larajonggrang di Prambanan dekat Yogyakarta yang terdiri dari tiga candi utama yang diperuntukkan bagi dewa Brahma, Siwa, dan Wisnu yang berhadapan dengan tiga candi yang lebih kecil; keseluruhannya dikelilingi oleh 244 candi kecil. Ukiran-ukiran candi Siwa diambil dari kisah Ramayana. Juga candi Larajonggrang sekaligus dimaksud sebagai candi pemakaman bagi raja-raja Mataram. Kecuali itu mungkin juga bahwa kompleks candi-candi itu memenuhi fungsi suatu candi kerajaan. Kedua kemungkinan itu akan merupakan tanda khas tentang ciri Jawa Hinduisme pada waktu itu.⁴⁸

Dalam abad X, Jawa Tengah secara mendadak hilang dari peta politik. Titik berat politik Pulau Jawa berpindah ke Timur, ke lembah Sungai Brantas. Apa yang menjadi alasan bagi perpindahan mendadak itu tidak kita ketahui. Yang pasti ialah bahwa Sindok, raja Jawa Timur yang pertama, tetap memakai gelar Raja Mataram.⁴⁹

Ada dua perkembangan yang khas bagi tahap Jawa Tengah pertama yang digambarkan tadi. Pertama, kita melihat bagaimana lama-

⁴⁶ Zoetmulder 1965, 247.

⁴⁷ Zoetmulder 1965, 243-249.

⁴⁸ Zoetmulder 1965, 253; Vlekke, 36.

⁴⁹ van Niel, 274.

kelamaan unsur-unsur Jawa semakin menonjol: candi-candi Budha dan Siwa sekaligus dipergunakan sebagai makam nenek moyang; tulisan dan gaya bangunan Jawa semakin nampak. Kedua, rupa-rupanya di Pulau Jawa, Siwaisme dan Budhisme dapat berkoeksistensi dengan berdamai satu di samping yang lain. Di sini kelihatan usaha Jawa untuk mempersatukan hal-hal yang berbeda, perasaan Jawa bagi relativitas perbedaan-perbedaan formal, kemampuan untuk menemukan dasar kesatuan di belakang sesuatu, yang nampaknya saling bertentangan. Rupa-rupanya raja-raja Jawa tidak tertarik pada suatu agama eksklusif. Sekaligus mengembangkan Siwaisme dan Budhisme tidak hanya boleh, melainkan pada latar belakang pengertian Jawa terhadap kegiatan keagamaan sebagai usaha untuk mencapai kesaktian bahkan dianjurkan: dengan cara itu sang raja dapat memperoleh baik kesaktian Siwa maupun Budha dan menambahkannya pada dewa-dewa yang sudah diwarisi dari nenek moyangnya sendiri.⁵⁰ Dua perkembangan itu dilanjutkan dalam kerajaan-kerajaan baru di Jawa Timur.

c. Kerajaan-kerajaan Jawa Timur Pertama

Sesudah tahun seribu, seluruh Jawa Timur dipersatukan dalam suatu kerajaan oleh Raja Airlangga (1019-1049). Pusat kerajaannya ialah kota Kediri, Jawa Timur, yang kemudian dalam sejarah Jawa selalu memainkan peran kutub lawan terhadap kekuasaan yang ada. Tentang Airlangga diceritakan bahwa sebelum mencapai kekuasaan, ia bertahun-tahun lamanya mengembara di hutan untuk mencapai kesaktian. Maka tidak mengherankan bahwa pada zaman pemerintahannya diciptakan *Arjuna Wiwaha Kakawin*, saduran Jawa dari suatu ceritera dari Mahabharata India di mana Arjuna harus bertapa di hutan bertahun-tahun lamanya untuk mencapai kekuatan batin. Paralelisme antara Arjuna dan Airlangga menyolok. Seni sastra di kraton-kraton Jawa bukan suatu peristiwa literaris saja, melainkan merupakan kegiatan penuh kekuatan gaib: dengan tindakan penulisan apa yang ditulis itu menjadi realitas. Dalam si penyair menceritakan tindakan-tindakan besar Arjuna, Raja Airlangga bertambah kesaktiannya.⁵¹

Mulai zaman itu Jawa Timur diolah secara intensif dan semakin padat penduduknya. Sebagai kekuatan dagang, Jawa Timur berhasil

⁵⁰ Vlekke, 37.

⁵¹ Bdk. Vlekke 46; mengenai arti magis puisi Jawa Kuno lihat Zoetmulder 1965, 261-266.

mengungguli Sriwijaya di Sumatra dalam persaingan dagang. Tuban dan kota-kota lain di pantai Utara Jawa berkembang menjadi pusat-pusat perdagangan yang semakin jaya, yang mempunyai hubungan dengan seluruh Kepulauan Indonesia. Ternate di daerah Maluku mengakui kekuasaan Kediri, begitu juga Bali.

Di antara raja-raja Kediri yang termasyur adalah Jayabaya yang memerintah antara tahun 1135 sampai 1157. Di bawah beliau pujangga kraton, Mpu Sedah, menerjemahkan sebagian dari Epos India Mahabarata ke dalam bahasa Jawa dengan nama Baratayuda. Karya ini sampai sekarang merupakan sumber utama bagi wayang Jawa. Jauh kemudian, dalam abad XVIII, Raja Jayabaya dipergunakan sebagai pemaklum ramalan-ramalan Ratu Adil yang meramalkan bahwa Pulau Jawa akan mengalami masa kekacauan, tetapi akhirnya akan dibawa ke kebesaran baru oleh Sang Ratu Adil Herucakra.⁵² Ramalan-ramalan ini dalam abad XIX mempunyai pengaruh besar atas kesadaran politik di Jawa dan berulang-ulang terjadi pemberontakan-pemberontakan kecil di bawah pemimpin-pemimpin yang menganggap diri sebagai Ratu Adil. Juga pemberontakan Pangeran Diponegoro dari Yogyakarta yang melibatkan pihak Belanda dalam suatu perang dari tahun 1825-1830 yang hanya dengan susah payah dan melalui tipu-muslihat dapat mereka akhiri, didorong oleh harapan-harapan akan Ratu Adil.⁵³

Suatu usaha raja Kediri yang terakhir pada tahun 1222 untuk menempatkan para pendeta ke bawah kontrol langsung dari raja, gagal; ia jatuh dan diganti oleh suatu dinasti Jawa Timur baru yang berkedudukan di Singasari dekat Malang. Raja terbesar dinasti itu adalah raja yang terakhir, Pangeran Kertanagara yang berkuasa dari tahun 1268-1292. Ia dipandang sebagai penuh kekuatan-kekuatan gaib yang luar biasa. Dikatakan, bahwa untuk menambah kesaktiannya berhadapan dengan ancaman pemimpin Mongol, Kublai Khan, maka pada umur 21 tahun ia menjalani suatu upacara pentahbisan gaib.⁵⁴ Dikatakan juga, bahwa ia dapat memperluas kekuasaannya sampai ke daratan Asia, suatu anggapan yang oleh kebanyakan ahli sejarah dipandang dengan skeptis. Yang pasti ialah bahwa ia memperlakukan para utusan Kublai Khan yang menuntut agar ia tunduk pada Kublai Khan, dengan cara menghina. Tetapi sebelum ekspedisi hukuman

⁵² Vlekke 50.

⁵³ Bdk. Sartono Kartodirdjo 1970, 1971, 1973.

⁵⁴ Muskens, 37.

Mongol mendarat di Pulau Jawa, Kertanegara dibunuh oleh pangeran dari Kediri.⁵⁵

d. Kerajaan Majapahit

Kerajaan Majapahit, kerajaan yang paling berkuasa dalam sejarah Jawa, lahir dalam lindungan angin serangan tentara Mongol. Pangeran Wijaya—anak mantu Kertanegara—berhasil memperoleh bantuan Mongol untuk melawan Kediri. Sesudah tentara Mongol merusakkan kota Kediri, Pangeran Wijaya menjauhkan diri dari mereka, dan melibatkan mereka dalam suatu perang gerilya sehingga mereka untuk selamanya meninggalkan Tanah Jawa. Sebagai pembebas dari kaum Mongol, Pangeran Wijaya mendirikan dinasti Majapahit pada tahun 1293. Wijaya memulai kembali politik ekspansi Kertanegara. Walaupun beberapa pangeran yang telah tunduk pada Singasari berontak terhadap Majapahit, namun Wijaya berhasil untuk terus memperluas wilayahnya. Di bawah Raja Hayam Wuruk (1350-1389) dan Gajah Mada yang dari tahun 1331-1364 menjadi patih kerajaan, Majapahit mencapai peluasannya yang paling besar walaupun para ahli tidak sependapat mengenai luas wilayah yang nyata-nyata dikuasai Majapahit; namun pada umumnya diterima bahwa Majapahit menguasai seluruh Tanah Jawa dan Bali, begitu pula kekuasaannya diakui oleh kerajaan-kerajaan, pesisir terpenting di Kepulauan Indonesia.⁵⁶

Sementara itu, situasi keagamaan di Jawa berkembang terus. Perbedaan antara Budhisme dan Siwaisme praktis hilang. Agama resmi merupakan suatu bentuk sinkretisme tantrik, agama Siwa-Budha. Semua jalan ke arah penebusan pada prinsipnya dianggap sama.⁵⁷ Juga bentuk-bentuk ibadat Siwaisme dan Budhisme berjalan secara berdampingan, "orang bijaksana memahami bahwa (Siwaisme dan Budhisme) hanya merupakan ungkapan yang berbeda dari realitas yang sama, yang pada hakikatnya identik."⁵⁸

Sekaligus ide-ide Jawa asli semakin kuat muncul kembali, tetapi bukan dengan melawan melainkan dengan melalui bentuk-bentuk India. Suatu contoh khas adalah ceritera tentang kakak-beradik Gagang Aking ("jerami kering") dan Bubuksyah ("pemakan banyak") yang sekarang pun, katanya, masih diketahui orang.

⁵⁵ van Niel, 275.

⁵⁶ Muskens, 39.

⁵⁷ Zoetmulder 1965, 260.

⁵⁸ Zoetmulder 1965, 270.

Untuk mencari ilmu tertinggi, kedua-duanya menarik diri ke pegunungan. "Yang satu mengikuti aturan agama Siwa: ia bertapa dan bersemadi, tidak makan daging dan makanan najis lainnya. Yang satunya adalah penganut agama Budha. Baginya tidak ada larangan-larangan: ia makan dan minum sampai jauh malam; ia menangkap dan membunuh binatang. Dewa tertinggi mengutus seekor harimau putih untuk menguji mereka dan untuk meneliti kemajuan mereka dalam usaha mencapai kesempurnaan. Sang harimau minta makanan dari kakak-beradik itu, tetapi hanya mau menerima daging manusia. Gagang Aking berusaha mengelak dengan menunjuk pada kekurusannya; menurut dia, kakaknya jauh lebih cocok untuk menjadi makanan. Adiknya, penganut agama Budha, bersedia untuk itu. Sesudah kesediaannya dicoba secukupnya, harimau membawa Bubuksyah di atas punggungnya ke surga yang tertinggi. Gagang Aking memang boleh ikut dengan berpegang pada buntut harimau, tetapi di surga harus puas dengan tempat yang jauh lebih rendah".⁵⁹

Dalam kisah tentang kesatuan kedua kutub Siwaisme dan Budhisme itu, barangkali muncul kembali suatu mitos suku Indonesia Kuno. Menurut mitos itu suku terbelah dalam dua bagian. Kedua bagian saling bersaing, tetapi sekaligus bersatu secara tak terpisahkan. Menurut artian dimana kisah yang berat sebelah ke arah Budhisme itu, candi Siwais terpahat dalam ukiran batu (pada salah satu candi kompleks Penataran dari abad XIV) sebenarnya merupakan *punden suku*, "suatu pusat kebudayaan yang mewakili seluruh masyarakat dan dengan demikian merangkum kedua belah bagiannya".⁶⁰

Bahwa di zaman Majapahit unsur-unsur Indonesia Kuno semakin muncul kelihatan juga dalam arsitektur candi-candi dan dalam ukiran-ukiran batu, dan nampak juga karena banyak patung dewa zaman Singasari dan Majapahit merupakan apa yang disebut patung potret, artinya roman muka dewa dipahat menyerupai roman muka raja yang meninggal. "Sesudah kematian raja mereka ... ditempatkan dalam candi-candi yang khusus didirikan".⁶¹ Perayaan-perayaan pemakaman yang diadakan pada kesempatan itu harus dimengerti sebagai seremoni penebusan "yang telah dimasuki unsur-unsur ibadat nenek moyang Indonesia kuno. Seremoni pemakaman merupakan yang terakhir dari sederetan perayaan-perayaan yang membebaskan jiwa almarhum dari ikatan-ikatan yang masih membelenggunya pada

⁵⁹ Zoetmulder 1965, 270.

⁶⁰ Zoetmulder 1965, 271.

⁶¹ *Ibid.*

alam jasmaniah dan duniawi. Sekaligus didirikan patung di mana raja dalam keadaan yang telah tertebus dan didewakan dapat menjelma. Dengan demikian candi sekaligus menjadi tempat di mana raja disembah dan dari mana ia mengusahakan kemajuan kerajaan bagi penggantinya.”⁶²

Untuk menambah kekuasaan gaib daripadanya kedamaian dan kesejahteraan kerajaan tergantung, raja menjelajahi kerajaannya dan mengunjungi candi-candinya untuk berhubungan dengan dewa yang bersangkutan dan sekaligus untuk memperoleh bagian dalam kekuasaan gaib pendahulu-pendahulunya yang dimakamkan di sana. Melalui kontak-kontak dengan nenek moyang itu raja menjadi semakin suci dan bebas dari maut hal mana juga berlaku bagi mereka yang mengambil bagian dalam perayaan itu. Motif-motif penebusan dan keinginan akan kebebasan dari kematian merupakan tema-tema pokok pada ukiran candi-candi itu.⁶³

Di bawah Gajah Mada, Jawa mencapai kekuasaan yang paling luas. Jalur-jalur perdagangan, khususnya dari pulau-pulau rempah di Timur ke Malaka, diawasi dari Jawa. Orang Jawa sendiri ikut aktif dalam perdagangan dan pelayaran. Dalam hal ini Jawa mempunyai kelebihan alamiah terhadap pulau-pulau lain karena mereka tergantung dari beras Jawa. Pendapatan kraton terdiri dari upeti-upeti negara-negara vasal dan dari perdagangan, juga dari pajak yang berupa hasil bumi yang dibebankan pada desa-desa secara kolektif. Ada juga desa yang pajaknya diganti dengan kewajiban untuk menjamin penghidupan candi-candi dan para pendeta yang berjabat di situ.⁶⁴ Desa-desa lain lagi diserahkan kepada para pegawai kraton yang hidup dari hasil bumi desanya itu. Sebagaimana dicatat oleh van Niel, sistem administrasi dan cara hidup masyarakat di zaman Majapahit tidak banyak berubah di Jawa sampai abad XIX.⁶⁵

Sejarah lebih dari seribu tahun perkembangan kebudayaan Hindu-Jawa menghasilkan suatu pembagian masyarakat Jawa ke dalam rakyat di desa-desa di satu pihak dan kraton di lain pihak, yang daripadanya kekuasaan gaib mengalir ke daerah membawa kesuburan, pembagian mana dalam perpisahan antara rakyat kecil dan elite terdidik tetap bertahan sampai sekarang. Kalau lingkungan kraton mengalami

⁶² Zoetmulder 1965, 272.

⁶³ Muskens, 39.

⁶⁴ Muskens, 39 s.

⁶⁵ van Niel, 276.

banyak perubahan dari segi politik, budaya, dan keagamaan, maka sebaliknya cukup menyolok bagaimana desa Jawa berhasil mempertahankan ciri-ciri tradisionalnya seperti kepercayaan pada roh-roh, rasa kekeluargaan, dan konservativismenya. Namun kedua lingkungan itu tidak bereksistensi berdampingan tanpa hubungan satu sama yang lain, melainkan mereka juga saling memperlengkapi. Bentuk pertanian intensif yang berdasarkan persawahan merupakan prestasi asli orang Jawa. Sedangkan pengaruh-pengaruh kebudayaan India menunjang perkembangan lingkungan kraton ke arah yang telah diambil sebelumnya. Suatu masyarakat agraris stabil, merupakan dasar bagi pertumbuhan satuan-satuan politik dan administratif yang lebih besar. Di satu pihak, desa harus menjamin penghidupan kraton, di lain pihak kraton menjamin keamanan, ketenteraman, dan kestabilan desa yang merupakan prasyarat penting agar suatu sistem kompleks seperti persawahan dengan tanaman padi dapat berfungsi dan yang tidak dapat dijamin oleh desa sendiri. Dan sebaliknya, karena saling ketergantungan itu, desa sebagai keseluruhan menjadi penting bagi kelangsungan kebudayaan kraton, dan oleh karena itu desa Jawa dapat — dalam ukuran yang cukup luas — tetap mempertahankan suatu otonomi tertentu dan organisasinya sendiri. Bagi Legge hubungan timbal balik antara desa dan raja merupakan sumbangan zaman Hindu Jawa yang menentukan kepada masyarakat Indonesia.⁶⁶

Yang juga pantas dicatat ialah bahwa pada akhir zaman Hindu Jawa semangat Jawa asli semakin berjaya. Sesudah unsur-unsur berharga dari Siwaisme, Wisnuisme, dan Budhisme ditampung, unsur-unsur itu dijadikan wahana bagi paham-paham Jawa asli seperti penghormatan terhadap nenek moyang, pandangan-pandangan tentang kematian dan penebusan, kepercayaan pada kekuasaan kosmis, dan mitos-mitos suku yang kuno. Agama-agama impor diresapi oleh kebudayaan Jawa sampai menjadi ungkapan identitas Jawa sendiri.

Oleh karena itu tidak mengherankan bahwa baik dalam masyarakat maupun di lingkungan kraton tidak timbul perlawanan kuat terhadap satu kekuatan baru yang muncul, sekurang-kurangnya selama kekuatan itu menyesuaikan diri dengan mentalitas religius yang sudah ada, yaitu agama Islam. Kejayaan Majapahit hanya bertahan untuk waktu singkat. Seratus tahun sesudah didirikan, yaitu sesudah kematian Hayam Wuruk pada tahun 1389, keruntuhannya telah mulai. Pada tahun 1401 Majapahit terpecah dalam suatu perang saudara. Saat runtuhnya Kerajaan Majapahit tidak lagi dapat kita ketahui dengan

⁶⁶ Legge, 40.

tepat. Pada tahun 1475 Majapahit diserang oleh Demak yang beragama Islam. Pada permulaan abad XVI jejak terakhir Majapahit menghilang dalam kegelapan sejarah.⁶⁷

e. Kedatangan Agama Islam dan Perkembangan Selanjutnya

Waktu Marco Polo dengan ayah serta pamannya tinggal beberapa bulan di Sumatra Utara sebagai utusan Kublai Khan pada tahun 1292, ia mencatat bahwa sebuah kota pesisir yang bernama Perlak baru saja memeluk agama Islam.⁶⁸ Pada tahun 1414 raja Malaka yang didirikan di pantai barat Malaya dalam abad XIV masuk agama Islam. Kesultanan Malaka menjadi pusat penyebaran agama Islam sampai direbut oleh kaum Portugis pada tahun 1511. Pedagang-pedagang Islam dari Arab dan Gujarat, juga orang Jawa yang berkedudukan di Malaka, membawa agama Islam ke kota-kota pelabuhan pantai Utara Pulau Jawa. Makam muslim pertama di Jawa berasal dari tahun 1419.⁶⁹ Pada saat yang sama, kekuasaan Majapahit semakin merosot. Penguasa-penguasa kota pesisir Utara seperti Cirebon, Demak, Tuban, Jepara, Gresik, dan kemudian Madiun di pedalaman memeluk agama Islam. Menurut Legge, agama Islam menjadi menarik bagi kota-kota pesisir dari dua segi. Di satu pihak sebagai lambang perlawanan terhadap Majapahit. Di lain pihak, agama Islam merupakan alternatif terhadap keseluruhan pandangan dunia Hindu. "Islam membawa manusia berhadapan muka dengan Allah tanpa perlu adanya imamat pengantara atau ritual yang ruwet. Islam mempunyai suatu ajaran kesamaan yang sangat ampuh untuk mencairkan tatanan hirarkis masyarakat Majapahit".⁷⁰

Vlekke masih menunjuk pada segi lain: "Berabad-abad lamanya, pangeran-pangeran Jawa sudah terbiasa untuk memahami kegiatan-kegiatan religius sebagai sarana untuk menambah tenaga batin atau kekuatan gaib mereka. Dapat dimengerti, bahwa mereka melihat agama Islam dalam cahaya yang sama. Pengaruh agama baru yang semakin besar di seluruh Asia Tenggara membuktikan relevansinya yang ampuh. Kenapa penguasa-penguasa Jawa pun tidak menerima Islam juga? Kenapa tidak menambahkan sumber kekuatan gaib baru ini pada sumber-sumber yang telah mereka kuasai? Itu akan mempunyai dua keuntungan: mereka akan menjadi sama kedudukan rohaninya

⁶⁷ Vlekke, 84, Legge 45.

⁶⁸ Vlekke, 55, 66 s.

⁶⁹ Vlekke, 83.

⁷⁰ Legge, 44.



dengan lawan-lawan potensial yang beragama Islam, dan mereka juga bisa memperoleh bantuan kekuatan-kekuatan muslim yang sama terhadap lawan-lawan mereka yang bukan Islam".⁷¹ Jadi memeluk agama Islam tidak dengan sendirinya mesti merupakan suatu pemutusan hubungan sama sekali dengan masa lampau Hindu Jawa, melainkan dapat diintegrasikan, tanpa kesulitan yang terlalu besar, ke dalam usaha Jawa tradisional untuk menambah kekuatan-kekuatan gaib.

Dalam hubungan ini menguntungkan bagi agama Islam bahwa kedatangannya ke Jawa bukan dalam bentuk murni sebagaimana beberapa abad kemudian dipelopori oleh kaum *Wahab* di Arab, melainkan melalui Gujarat di India dan dalam suatu bentuk yang sangat dipengaruhi oleh sufisme, mistik Islam.⁷² Oleh karena itu agama Islam tanpa kegoncangan-kegoncangan besar dapat diterima dan diintegrasikan ke dalam pola budaya, sosial, dan politik yang sudah ada. Kepercayaan baru mendapat pewarta-pewarta penting dalam diri kiyai-kiyai dan kaum ulama. Mereka mempertahankan sebagian besar kebudayaan Hindu Jawa (dalam tradisi Jawa pewarta-pewarta pertama agama Islam, para wali, bahkan dianggap sebagai penemu wayang dan gamelan) dan ciri mistik ajaran Islam mencocokkannya tanpa kesulitan ke dalam pandangan dunia Jawa tradisional.⁷³ Dari proses integrasi itu, lahirlah kebudayaan santri Jawa. Kebudayaan itu semula terbatas pada kota-kota utara Jawa, tetapi lama kelamaan melalui pedagang-pedagang dan tukang-tukang, juga mulai berakar dalam kota-kota lain dan akhirnya juga di beberapa daerah pedalaman Jawa.⁷⁴

Pada tahun 1526 Bantam, Jawa Barat, memeluk agama Islam dan berkembang menjadi negara yang kuat. Pada waktu yang sama Demak, Jawa Tengah, yang pada tahun 1511 telah menjadi kesultanan, menjadi kekuasaan utama pesisir Utara Jawa. Berhadapan dengan pilihan antara kaum Portugis dan agama Kristiani, atau Demak dan agama Islam, pangeran-pangeran Hindu pedalaman Jawa memilih yang kedua.

Dengan diterimanya agama Islam, kraton-kraton di pedalaman Jawa sekali lagi mulai unggul terhadap kesultanan-kesultanan di pesisir Utara. Pada akhir abad XVI Senapati dari Mataram berhasil memperluas pengaruhnya sampai ke Kediri. Beberapa tahun kemudian

⁷¹ Vlekke, 86.

⁷² Muskens, 47; bdk. Zoetmulder 1965, 294 ss, Mulder 1978, 1.

⁷³ Zoetmulder 1965, 302.

⁷⁴ van Niel, 277.

Demak ditaklukkan.⁷⁵ Agung (1613-1645), cucu Senapati, menghancurkan kota-kota perdagangan pesisir Utara dan menaklukkan seluruh Kepulauan Jawa, kecuali Bantam dan Blambangan di ujung Tenggara Pulau Jawa. Penghancuran kota-kota perdagangan Jawa Utara oleh Mataram mempercepat kematian perdagangan Jawa antarpulau yang bagaimanapun juga sudah sangat terdesak oleh *Oost Indische Compagnie*. Jawa Tengah dengan mentalitas politiknya yang terarah ke dalam, kembali menjadi pusat kehidupan politik, budaya, dan ekonomi Jawa.⁷⁶

Walaupun Agung memperlihatkan diri sebagai penguasa Islam — sebagai tanda penghargaan, pada tahun 1641 ia memperoleh gelar Sultan dari Mekkah — namun dengan sadar ia menyabungkan diri kembali ke tradisi Hindu Jawa. Pujangga-pujangganya disuruh menulis sejarah Jawa (*babad tanah Jawi*) dengan maksud untuk memperlihatkan Sultan Agung sebagai penerus legitim penguasa-penguasa Majapahit. Kehidupan di kraton tidak sangat berbeda dari kehidupan di zaman pra-Islam. Sri Sultan tetap mengumpulkan pusaka-pusaka keramat. Putranya, Amangkurat I, bahkan menolak gelar Sultan dan mengakhiri pengaruh guru-guru Islam yang semakin besar dengan menyuruh membunuh beberapa ratus dari mereka bersama dengan keluarga-keluarga mereka. Tidak satu pun dari raja-raja Jawa Tengah pernah akan menerima nama Arab. Kalau Sultan Agung masih setiap minggu pergi ke mesjid untuk berdoa, maka penggantinya mengizinkan kaum bangsawan untuk berdoa di mesjid tetapi dia sendiri tetap tinggal di kraton saja. Demikianlah juga pengganti-penggantinya.⁷⁷

Selama 150 tahun berikut, kekuasaan Mataram terus menyusut. Perselisihan suksesi memecahbelahkan kerajaan, mengakibatkan kraton beberapa kali harus pindah dan dengan hampir tak terasa membawa *Oost Indische Compagnie* Belanda yang sejak tahun 1619 bermukim di Jakarta ke posisi kekuasaan yang semakin besar karena bantuannya selalu diminta oleh salah satu dari pangeran-pangeran yang berkelahi satu sama lain. Pada tahun 1755 Kerajaan Mataram untuk pertama kali dibagi dan terpecah ke dalam Kasunanan Surakarta di bawah Susuhunan Paku Buwana III dan Kesultanan Yogyakarta di bawah Hamengku Buwana I. Setahun kemudian Pangeran Mangkunagara merebut sebagian Kasunanan Surakarta untuk dirinya sendiri.

⁷⁵ Vlekke, 128.

⁷⁶ Vlekke, 129.

⁷⁷ Muskens, 50 s., Vlekke, 175.

Akhirnya pada tahun 1813 Kesultanan Yogyakarta terpecah juga: sebagian kecil menjadi milik Pangeran Paku Alam I. Selama abad XVIII *Oost Indische Compagnie* lama-kelamaan mengambil alih hampir seluruh Jawa Timur dari Kerajaan Mataram. Waktu tahun 1798 Indonesia diserahkan oleh *Oost Indische Compagnie* yang telah bangkrut kepada Pemerintah Belanda, kerajaan-kerajaan Mataram hanya mempunyai kedaulatan yang sangat terbatas dalam suatu wilayah yang seluas kurang lebih 10.000 kilometer persegi. Pada saat sekarang pun tahta keempat kraton ini masih diduduki oleh keturunan keempat cabang keturunan Sultan Agung itu. Namun hanya pemerintahan Sultan Hamengku Buwono IX di Yogyakarta yang masih mempunyai arti politik. Sebagai penghargaan atas jasa beliau dalam perang kemerdekaan, beliau diangkat menjadi Kepala Daerah Istimewa Yogyakarta yang mencakup wilayah bekas kesultanan berserta dengan wilayah Paku Alam yang menjadi wakilnya.

Pada akhir abad XVIII hampir seluruh Pulau Jawa secara resmi beragama Islam, tetapi dengan intensitas yang berbeda. Pusat Islam yang paling sadar adalah kota-kota pesisir utara. Di situlah titik berat kebudayaan santri. Juga dalam semua kota di pedalaman Jawa terdapat kampung-kampung santri. Kebudayaan santri itu berhadapan dengan kebudayaan kraton dan pedalaman Jawa. Walaupun kraton-kraton secara resmi memeluk agama Islam, namun dalam gaya kehidupan pengaruh tradisi Hindu-Jawa lebih menonjol. Kraton-kraton itu menjadi pusat kebudayaan Jawa klasik dengan tari-tarian dan pertunjukan wayang, dengan gamelan dan dengan suatu ritual keagamaan yang memang diadakan pada hari-hari raya Islam besar, tetapi yang isinya berasal dari zaman Hindu-Jawa.⁷⁸ Agama Islam dianggap sebagai salah satu persiapan untuk memperoleh kesatuan dengan Yang Ilahi, dan apabila kesatuan itu telah tercapai, bentuk persiapan itu dianggap tidak begitu penting lagi.⁷⁹ Di kraton-kraton,

⁷⁸ Begitu misalnya pada kesempatan perayaan Grebeg Mulud, lih. Zoetmulder 1965, 292.

⁷⁹ Dalam *Suluk Cabolek* karangan Yasadipura I dari abad XVIII, pada puncak suatu perselisihan antara kaum santri dan seorang mistik heterodoks diceritakan kisah Dewaruci oleh wakil para santri (!) padahal kisah itu tidak memuat unsur-unsur Islam sama sekali; soalnya, mistik Jawa sebenarnya tidak dianggap terlarang, melainkan sebagai ajaran esoteris atau rahasia yang hanya boleh dipraktekkan oleh mereka yang telah menjalankan jalan syariah biasa dengan setia, bdk. Soebardi 1975, 53. Tendensi yang sama diketemukan dalam *Wedhatama* karangan Mangkunggoro IV dari abad yang lalu.

khususnya di Surakarta, berkembanglah kesusastraan mistik yang sangat dipengaruhi oleh mistik Islam, namun pada hakikatnya bersifat heterodoks.⁸⁰

Pedalaman Jawa semula hampir tidak tersentuh oleh agama Islam. Hanya di mana terdapat pesantren yang sering terbentuk di sekitar seorang kiyai yang terpendang, gaya hidup santri juga berpancaran ke desa-desa sekeliling. Di kebanyakan desa tidak ada mesjid, hanya ada seorang *kaum* yang diperlukan untuk pernikahan, pemakaman, dan doa pada permulaan *kenduren*. Para ksatria dari ceritera-ceritera *Ramayana* dan *Mahabharata* sampai sekarang bagi orang desa sederhana lebih dikenal daripada para wali.⁸¹

Pada akhir abad XIX situasi itu lama-lama mulai berubah. Sementara itu Tanah Jawa seluruhnya dikuasai oleh Belanda. Sejak permulaan *cultuurstelsel* rakyat di desa semakin tertekan secara ekonomis karena petani dipaksa untuk secara bergiliran di tanah mereka menanam tanaman untuk diekspor.⁸² Karena Belanda dalam rangka politik tidak langsung menyerahkan pelaksanaan penarikan upeti kepada elite priyayi dalam negeri, elite itu dalam pandangan masyarakat dihubungkan dengan penjajah.⁸³ Juga kepala desa, lurah, semakin menjadi wakil pemerintah kolonial terhadap warga-warga desa. Barangkali identifikasi elite-elite pribumi dengan kekuasaan penjajah menjadi salah satu alasan mengapa pengaruh kiyai-kiyai dan ulama-ulama Islam dalam beberapa wilayah daerah semakin besar; mereka sejak semula termasuk musuh kaum penjajah yang paling tak terdamaikan.⁸⁴

Di lain pihak kontak yang semakin banyak dengan negara-negara Timur Tengah, terutama sesudah pembukaan Terusan Suez pada tahun 1869, mengakibatkan suatu gerakan pembaharuan dalam agama Islam Indonesia sendiri. Orientasi ke alam kebudayaan Arab bertambah dan kesesuaian pelbagai unsur adat dan kebudayaan Jawa yang sebelumnya diterima begitu saja dalam kebudayaan santri dengan kemurnian agama Islam semakin dipersoalkan. Mistik Jawa yang memang heterodoks tetapi memandang diri sebagai ungkapan keagamaan Islam ditolak sebagai bukan Islam lagi. Dengan sendirinya polarisasi antara aliran kebudayaan santri dan aliran yang tetap berpegang pada kebudayaan

⁸⁰ Zoetmulder 1965, 302-307.

⁸¹ Zoetmulder 1965, 308.

⁸² Mengenai akibat-akibat kulturstelsel bagi para petani Jawa lihat Sievers, 115-117.

⁸³ Lihat Sutherland 1973.

⁸⁴ van Niel, 286.

Jawa semakin terasa. Kalau yang pertama berusaha untuk melaksanakan ajaran murni agama Islam (sebagaimana dipahami antara lain di Mesir melalui pengaruh Muhammad Abduh),⁸⁵ maka kaum priyayi dan rakyat Jawa lain semakin menyadari kekhasan kejawaan mereka dan mulai dengan sadar memelihara kebudayaan dan masa lampau mereka. Apa yang sampai saat itu hanya merupakan dua cara hidup dengan tekanan yang berbeda, semakin menjadi ungkapan dua sikap yang memang berlawanan. Apa yang oleh Robert Jay disebut "skisma santri abangan" mulai nampak.⁸⁶

Tendensi itu masih diperkuat oleh gerakan kebangkitan nasional dalam abad XX. Organisasi nasional pertama yang masih belum bersifat politik, Budi Utama dari tahun 1908, bertujuan memajukan cita-cita kebudayaan Jawa.⁸⁷ Pada tahun 1913 dibentuk pengelompokan politik pertama dengan nama Sarikat Islam. Dalam waktu sepuluh tahun dalam tubuh Sarikat Islam terjadi konfrontasi antara yang berpedoman agama Islam dan yang berpedoman komunis yang berakhir dengan kelompok komunis meninggalkan Sarikat Islam. Sejak itu organisasi politik Indonesia berkembang menurut garis Islam dan "abangan". Sesudah proklamasi kemerdekaan tahun 1945, polarisasi itu beberapa kali mengakibatkan krisis-krisis yang berat. Sejak semula terdapat unsur-unsur Islam radikal yang menolak Republik Indonesia yang baru lahir sebagai kafir. Pada tahun 1950 kelompok itu di bawah pimpinan Kartosuwiryo, orang asal Jawa Timur, memulai suatu pemberontakan di bawah bendera Darul Islam di Jawa Barat yang meluas sampai ke Aceh dan Sulawesi Selatan dan yang sisa-sisanya baru tertumpas habis sekitar tahun 1960-an.

Betapa mendalam perbedaan antara kelompok-kelompok yang berpedoman Jawa dan yang berpedoman Islam dalam masyarakat Jawa dapat diamati oleh Clifford Geertz dan Robert Jay pada waktu mereka mengadakan penelitian di Jawa Timur pada permulaan tahun lima puluhan. Jay menceritakan bagaimana dalam desa Tamansari tempat dia tinggal, dua dukuh sebelah barat-laut beraliran Islam ortodoks, sedangkan dukuh-dukuh timur dan selatan beraliran Jawa, padahal dukuh-dukuh ini merupakan satu kompleks perumahan sebesar dua kali satu kilometer. Hubungan antara kedua bagian desa itu sedemikian jelek sehingga penduduk desa yang bergaul dengan kedua belah pihak dicurigai oleh rekan-rekan sedukuh sendiri dan orang yang pergi ke

⁸⁵ Bdk. Sastrapratedja.

⁸⁶ Jay 1969, 4.

⁸⁷ van Niel, 292.

kota lebih suka memakai jalan yang lebih jauh daripada harus lewat dukuh dari aliran yang lain.⁸⁸

Pertentangan itu dipertajam lagi oleh politisasi masyarakat Jawa dalam tahun lima puluhan dan bagian pertama tahun enam puluhan yang semakin jadi. Partai-partai politik selalu dengan jelas terdapat pada salah satu sebelah perpecahan religius itu; dalam usaha untuk mencari basis massa mereka sampai ke desa-desa yang paling terpencil sehingga pertentangan religius dengan segala ketajamannya juga masuk ke dalam kesadaran orang desa sederhana.

Apakah perpecahan itu berdasarkan pada suatu perbedaan prinsipil dalam sistem nilai, demikian kecondongan Clifford Geertz,⁸⁹ atau, sebagaimana menjadi pendapat beberapa sosiolog Islam, hanya merupakan tingkat-tingkat dalam Islamisasi yang berbeda yang dipertajam demi alasan politik,⁹⁰ tidak mengubah kenyataan — yang juga diterima oleh kedua belah pihak — bahwa antara dua orientasi itu memang terdapat perbedaan yang nampak juga dalam kelakuan lahiriah.⁹¹ Dua puluh lima tahun yang lalu Koentjaraningrat menulis tentang adanya "dua subkultur dengan pandangan dunia, nilai-nilai dan orientasi-orientasi yang berlawanan di dalam keseluruhan kebudayaan Jawa".⁹² Sejauh mana konstataasi ini akan berlaku terus tinggal ditunggu.

Dalam tulisan ini golongan masyarakat Jawa yang berorientasi pada kebudayaan santri tidak dibicarakan, tanpa menutup kemungkinan bahwa sebagian besar pertimbangan-pertimbangan berikut barangkali juga berlaku bagi mereka. Selanjutnya kata "Jawa" selalu saya pergunakan untuk varian "Jawa Kejawèn", entah dia itu *wong cilik* entah *priyayi*.

⁸⁸ Jay 1963, 78 s.; pada tahun 1964-65 saya sendiri mengalami di daerah pedesaan di sebelah Barat Yogyakarta, bahwa orang-orang desa dapat mengatakan dengan persis di sebelah mana jalan desa tinggal orang-orang "Masyumi" dan di sebelah mana orang-orang PNI.

⁸⁹ Bdk. C. Geertz 1981, 476 s., di mana ia menyebutkan baik faktor-faktor yang mempertajam, maupun yang meredakan konflik itu.

⁹⁰ Bdk. Dhofier 1978 a dan b.

⁹¹ Bdk. C. Geertz 1981, khususnya 172-178, 477-480; Jay 1963, 1-30.

⁹² Bdk. Koentjaraningrat 1960, 91.

Bab III

DUA KAIDAH DASAR KEHIDUPAN MASYARAKAT JAWA

APABILA mulai bab ini dipergunakan istilah "masyarakat" atau "orang Jawa", maka perlu diingat bahwa dua istilah itu seharusnya selalu ditulis dalam tanda kutip. Sebagaimana telah kami terangkan,¹ maka kami tidak bermaksud untuk memberikan suatu deskripsi masyarakat Jawa seadanya, melainkan untuk membangun, dengan mempergunakan pengamatan para antropolog, sebuah pola "ideal" yang tidak lebih daripada salah satu kerangka acuan bagi anggota masyarakat Jawa. Jadi kami tidak mengatakan bahwa masyarakat Jawa adalah sebagaimana diutarakan berikutnya, melainkan kami mengkonstruksikan salah satu dari struktur-struktur teoretis yang berhadapan dengan anggota masyarakat Jawa dalam menentukan sikap dan kelakuannya.

Sebagai titik tolak, saya mengambil anggapan Hildred Geertz² bahwa ada dua kaidah yang paling menentukan pola pergaulan dalam masyarakat Jawa. Kaidah pertama mengatakan, bahwa dalam setiap situasi manusia hendaknya bersikap sedemikian rupa hingga tidak sampai menimbulkan konflik. Kaidah kedua menuntut, agar manusia dalam cara bicara dan membawa diri selalu menunjukkan sikap hormat terhadap orang lain, sesuai dengan derajat dan kedudukannya. Kaidah pertama akan saya sebut prinsip kerukunan, kaidah kedua sebagai prinsip hormat. Kedua prinsip itu merupakan kerangka normatif yang menentukan bentuk-bentuk kongkret semua interaksi. Tuntutan dua prinsip itu selalu disadari oleh orang Jawa: sebagai anak ia telah membatinkannya dan ia sadar bahwa masyarakat mengharapkan agar kelakuannya selalu sesuai dengan dua prinsip itu. Saya mulai dengan membicarakan prinsip kerukunan.

¹ Lihat halaman 5.

² H. Geertz 1961, 146 s.

1. Prinsip Kerukunan

a. *Rukun*

Prinsip kerukunan bertujuan untuk mempertahankan masyarakat dalam keadaan yang harmonis. Keadaan semacam itu disebut *rukun*. *Rukun* berarti "berada dalam keadaan selaras", "tenang dan tentram", "tanpa perselisihan dan pertentangan", "bersatu dalam maksud untuk saling membantu".³

Keadaan *rukun* terdapat di mana semua pihak berada dalam keadaan damai satu sama lain, suka bekerja sama, saling menerima, dalam suasana tenang dan sepakat. *Rukun* adalah keadaan ideal yang diharapkan dapat dipertahankan dalam semua hubungan sosial, dalam keluarga, dalam rukun tetangga, di desa, dalam setiap pengelompokan tetap. Suasana seluruh masyarakat seharusnya bernapaskan semangat kerukunan.⁴

Kata *rukun* juga menunjuk pada cara bertindak.⁵ Berlaku *rukun* berarti menghilangkan tanda-tanda ketegangan dalam masyarakat atau antara pribadi-pribadi sehingga hubungan-hubungan sosial tetap kelihatan selaras dan baik-baik.⁶ *Rukun* mengandung usaha terus menerus oleh semua individu untuk bersikap tenang satu sama lain dan untuk menyingkirkan unsur-unsur yang mungkin menimbulkan perselisihan dan keresahan.⁷ Tuntutan kerukunan merupakan kaidah penata masyarakat yang menyeluruh. Segala apa yang dapat mengganggu keadaan rukun dan suasana keselarasan dalam masyarakat harus dicegah.

Selanjutnya perlu kita perhatikan dua segi dalam tuntutan kerukunan. Pertama, dalam pandangan Jawa masalahnya bukan penciptaan keadaan keselarasan sosial, melainkan lebih untuk tidak mengganggu keselarasan yang diandaikan sudah ada. Dalam perspektif Jawa ketenangan dan keselarasan sosial merupakan keadaan normal yang akan terdapat dengan sendirinya selama tidak diganggu, seperti juga permukaan laut dengan sendirinya halus kalau tidak diganggu oleh angin atau oleh badan-badan yang menentang arus. Prinsip kerukunan terutama bersifat negatif: prinsip itu menuntut untuk mencegah segala cara kelakuan yang bisa mengganggu keselarasan dan ketenangan dalam

³ Mulder 1978, 39.

⁴ *Ibid.*

⁵ Jay 1969, 66.

⁶ H. Geertz 1961, 146.

⁷ Willner 1970, 258.

masyarakat. *Rukun* berarti berusaha untuk menghindari pecahnya konflik-konflik. Oleh karena itu prinsip kerukunan sebaiknya tidak disebut prinsip keselarasan melainkan, dengan mengikuti Ann. R. Willner, "prinsip pencegahan politik".⁸

Kedua, prinsip kerukunan pertama-tama tidak menyangkut suatu sikap batin atau keadaan jiwa, melainkan penjagaan keselarasan dalam pergaulan. Yang diatur adalah permukaan hubungan-hubungan sosial yang kentara. Yang perlu dicegah ialah konflik-konflik yang terbuka. Supaya manusia dapat hidup sesuai dengan tuntutan kerukunan dengan mudah dan enak, memang diperlukan sikap-sikap batin tertentu (yang akan kami bicarakan dalam Bab V), tetapi tuntutan agar semua pihak menjaga kerukunan tidak mengenai sikap-sikap batin itu, melainkan agar ketenteraman dalam masyarakat jangan sampai diganggu, jangan sampai nampak adanya perselisihan dan pertentangan. Oleh karena itu Hildred Geertz menyebut keadaan *rukun* sebagai *harmonious social appearances*.⁹

Sebelum kita membicarakan kenyataan itu dengan lebih mendalam perlu diperhatikan arti prinsip kerukunan bagi masyarakat Jawa.

b. Berlaku Rukun

Suatu konflik biasanya pecah apabila kepentingan-kepentingan yang saling bertentangan bertabrakan. Sebagai cara bertindak kerukunan menuntut agar individu bersedia untuk menomorduakan, bahkan, kalau perlu, untuk melepaskan, kepentingan-kepentingannya pribadi demi kesepakatan bersama.¹⁰

Mengusahakan keuntungan pribadi tanpa memperhatikan persetujuan masyarakat, berusaha untuk maju sendiri tanpa mengikutsertakan kelompok dinilai kurang baik. Begitu pula mengambil inisiatif sendiri condong untuk tidak disenangi. Karena suatu inisiatif seakan-akan membuka tanah baru dan selalu mengubah sesuatu pada keseimbangan sosial yang sudah tercapai. Inisiatif-inisiatif dengan mudah dapat melanggar kepentingan-kepentingan yang sudah tertanam dan sudah diintegrasikan secara sosial, dan oleh karena itu dapat menimbulkan konflik. Individu seharusnya selalu bertindak bersama dengan kelompok. Mengambil posisi-posisi yang terlalu maju, pun pula demi tujuan-tujuan yang akhirnya akan menguntungkan bagi seluruh

⁸ *Ibid.*

⁹ H. Geertz 1961, 146.

¹⁰ Jay 1969, 86; Seloosoemardjan, 393.

kelompok, dianggap tidak pantas.¹¹ Apabila telah ada kepentingan-kepentingan yang saling bertentangan maka diperlunak dengan teknik-teknik kompromi tradisional dan diintegrasikan ke dalam tatanan kelompok yang ada sehingga tidak sampai timbul konflik. Ambisi-ambisi pribadi jangan diperlihatkan.¹²

Namun bahaya yang sebenarnya bagi kerukunan dalam masyarakat tidak terletak dalam kepentingan-kepentingan obyektif yang bertentangan itu sendiri. Antara kebanyakan kepentingan yang bertentangan dapat tercapai suatu kompromi. Hal itu sering malahan sesuai dengan kepentingan yang sebenarnya dari semua pihak yang terlibat. Bahwa kepentingan-kepentingan yang bertentangan berkembang sampai ke konflik terbuka biasanya merupakan akibat emosi-emosi yang melekat pada pertentangan-pertentangan itu. Oleh karena itu masyarakat Jawa telah mengembangkan norma-norma kelakuan yang diharapkan dapat mencegah terjadinya emosi-emosi yang bisa menimbulkan konflik atau sekurang-kurangnya dapat mencegah jangan sampai emosi-emosi itu pecah secara terbuka. Norma-norma itu berlaku dalam semua lingkup hidup masyarakat kecuali dalam lingkungan keluarga inti di mana kekuatan simpati spontan (*tresna*) biasanya mencegah terjadinya emosi-emosi agresif atau sekurang-kurangnya dapat membatasinya. Norma-norma itu dapat dirangkum dalam tuntutan untuk selalu mawas diri dan menguasai emosi-emosi. Dengan sendirinya si priyayi terdidik mencapai ketrampilan istimewa dalam seni kontrol diri, tetapi orang desa pun berusaha untuk mempelajari kemampuan itu. Di situ termasuk tuntutan untuk selalu bersikap tenang, untuk tidak menjadi bingung, untuk tidak menunjukkan rasa kaget atau gugup.¹³ Sebaliknya orang selalu harus berlaku sedemikian rupa hingga orang lain tidak sampai merasa kaget atau bingung. Dari orang Jawa dewasa diharapkan agar dalam berbicara, dalam segala tindak-tanduknya, selalu diperhatikan reaksi-reaksi semua hadirin dan agar ia selalu berlaku sedemikian rupa sehingga tidak mungkin timbul pertentangan-pertentangan. Ia akan berbicara dengan suara yang tenang, tanpa emosi, sehingga lawan bicara tidak hanya dapat menjawab dengan 'ya' atau 'tidak' dan oleh karena itu barangkali merasa terpaksa harus mengambil sikap konfrontatif. Suatu pernyataan dibuka dengan rumus seperti "saya rasa" (*raos kula*) atau "barangkali" (*mbok menawi*).

¹¹ Mulder 1975, 118.

¹² Mulder 1973, 26.

¹³ Bahasa Jawa tidak mempunyai kata tersendiri untuk *surprise*.

Membuka perasaan hati begitu saja dinilai negatif. Berlaku secara mendadak dan spontan dianggap sebagai tanda kekurangdewasaan. Lebih baik tidak berbuat apa-apa daripada menimbulkan suasana tidak tenang. Demi untuk tujuan-tujuan apa pun usaha-usaha yang berlebihan tidak disukai.¹⁴ Reaksi-reaksi yang memperlihatkan kekacauan batin atau kekurangan kontrol diri bagi orang Jawa terasa tidak enak.¹⁵

Orang terutama harus hati-hati dalam situasi-situasi di mana kepentingan-kepentingan yang berlawanan saling berhadapan. Suatu permintaan atau tawaran misalnya tidak boleh langsung ditolak. Jawaban yang tepat adalah suatu *inggih* yang sopan dan tidak pernah langsung kata *mboten*. Terserah kepada kehalusan perasaan si peminta untuk menemukan apakah *inggih* itu merupakan suatu persetujuan, suatu pembenaran bahwa permohonan memang didengar tetapi tanpa komitmen untuk memenuhinya, atau bahkan suatu penolakan yang tersembunyi. Sebaliknya diharapkan bahwa tawaran-tawaran dan permintaan-permintaan jangan diajukan secara langsung,¹⁶ melainkan perlu dijajagi dulu bagaimana keinginan seperti itu akan diterima. Dari penjajagan itu tergantung bagaimana dan apakah keinginan itu akan diajukan. Suatu kemungkinan lain untuk mengungkapkan suatu penolakan tanpa kelihatan mau menolak adalah kalau tawarannya sendiri atau apa yang diinginkan orang lain dijelek-jelekkan seakan-akan demi kepentingan lawan bicara. Clifford Geertz menceritakan ritual apa yang dimainkan apabila orang tua melamar bagi anak laki-lakinya untuk memperoleh anak putri orang tua lain. Biasanya orang tua putri akan protes bahwa anak mereka sudah tidak segar lagi, bahwa ia walaupun sudah dewasa namun masih berkelakuan seperti anak kecil dan sebagai anak mantu hanya akan menimbulkan kesulitan-kesulitan.¹⁷ Dengan demikian kedua belah pihak memperoleh kemungkinan untuk mundur tanpa perlu menolak secara langsung: apabila orang tua putri tidak menyetujui perkawinan itu, maka penolakan itu kelihatan seperti ungkapan perhatian mereka terhadap kepentingan keluarga yang melamar dan seakan-akan sesuai dengan harapan mereka itu sendiri. Begitu juga orang tua si pemuda dapat menarik diri kalau mereka mulai ragu-ragu.

¹⁴ Mulder 1975, 118.

¹⁵ Bdk. C. Geertz 1969, 243.

¹⁶ C. Geertz 1969, 244 s.

¹⁷ C. Geertz 1969, 53 s.

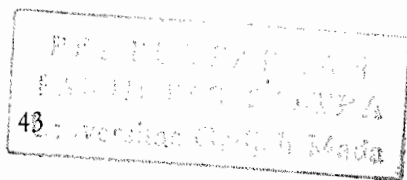
Satu keutamaan yang sangat dihargai oleh orang Jawa adalah kemampuan untuk memperkatakan hal-hal yang tidak enak secara tidak langsung. Berita yang tidak disenangi, peringatan-peringatan dan tuntutan-tuntutan jangan diajukan langsung kepada seseorang, melainkan harus dipersiapkan dulu dan dibungkus. Suatu pembicaraan yang beradab sering nampak iseng-iseng saja sebelum muncul sesuatu yang berarti. Dengan demikian kedua belah pihak mendapat kesempatan untuk saling menjajagi dan untuk mempersiapkan diri secara emosional. Apabila akhirnya pembicaraan sudah sampai pada masalah yang sebenarnya, maka tidak ada bahaya besar lagi bahwa akan timbul reaksi-reaksi emosional. "Kekasaran bukanlah watak yang terpuji, dan ketika orang tiba kepada maksud yang sesungguhnya, dalam suatu model percakapan *priyayi* yang baik, setiap orang harus sudah menyadari apa yang hendak dikatakan oleh seseorang. Sering kali orang tidak perlu mengutarakan maksud pembicaraan yang sebenarnya — suatu hal yang sangat melegakan bagi semua orang."¹⁸

Suatu teknik lain untuk menghindari kekecewaan adalah kebiasaan untuk berpura-pura.¹⁹ Orang Jawa bicara tentang *éthok-éthok*. Kemampuan untuk ber-*éthok-éthok* adalah suatu seni yang tinggi dan dinilai positif. Clifford Geertz menceritakan tentang seorang informan yang mengatakan mengenai seorang calon lurah bahwa dia tidak pernah memperlihatkan apa yang sebenarnya dipikirkan, dan catatan itu dimaksud sebagai pujian. *Ethok-éthok* berarti bahwa di luar lingkungan keluarga inti orang tidak akan memperlihatkan perasaan-perasaannya yang sebenarnya. Itu terutama berlaku tentang perasaan-perasaan negatif. Walaupun seseorang diliputi kesedihan yang mendalam, ia diharapkan tersenyum. Apabila kita mendapat kunjungan orang yang kita benci, kita tetap harus kelihatan gembira, dan banyak orang Jawa menjadi juara dalam seni itu. Tetapi juga perasaan-perasaan positif yang kuat hendaknya ditutup kecuali dalam lingkungan yang sangat akrab. "Usaha ini adalah untuk menjaga tingkat keakraban tetap sedang-sedang saja dalam hubungan antar-orang, suatu kehangatan *éthok-éthok*, di mana semua perasaan yang sebenarnya dapat disembunyikan dengan efektif di belakangnya".²⁰ Selanjutnya seni *éthok-éthok* termasuk kebiasaan untuk — di luar lingkungan yang paling akrab — memberi jawaban yang tanpa isi ataupun yang sedikit tidak tepat atas pertanyaan-

¹⁸ C. Geertz, 1981, 329.

¹⁹ C. Geertz 1969, 245-247.

²⁰ C. Geertz 1981, 331.



pertanyaan yang menyangkut kita pribadi (hal mana tidak berlaku apabila suatu jawaban yang tidak tepat akan merugikan si penanya). Misalnya, kalau kita ditanya, apa yang sedang kita kerjakan, ke mana kita pergi, kapan kita beli baju baru itu. "Dalam soal-soal sepele orang hanya mengatakan yang sebenarnya kalau memang beralasan untuk berbuat demikian.... Pada umumnya, seorang Jawa yang sopan menghindari keterusterangan yang serampangan".²¹ Alasan di belakang kebiasaan yang dinilai positif ini rupa-rupanya terletak di dua tingkat: di satu pihak si penanya sendiri sebenarnya sejak semula tidak mengharapkan suatu jawaban yang sebenarnya. Pertanyaannya tidak dimaksudkan untuk mencampuri urusan pribadi orang lain, melainkan hanya merupakan tanda perhatiannya bagi kita saja. Di lain pihak kebiasaan ber-*éthok-éthok* berarti bahwa kita tidak memberi informasi tentang suatu keadaan yang sebenarnya; dengan demikian kedua belah pihak lebih bebas untuk mengembangkan pembicaraan ke segala arah, sedangkan suatu fakta kalau sudah dimasukkan ke dalam pembicaraan, merupakan sesuatu yang mutlak, yang dengan sendirinya menghilangkan kemungkinan untuk menghindari posisi-posisi tertentu demi kerukunan. Kemungkinan-kemungkinan tertentu untuk bertindak menjadi lebih sulit apabila fakta-fakta tertentu diketahui.

Kiranya dalam konteks ini kita dapat mengerti juga mengapa orang Jawa berusaha untuk tidak mencampuri urusan pribadi tetangganya (namun hal ini tidak berarti bahwa urusan-urusan tetangga tidak ingin mereka ketahui dan mereka omongkan secara panjang lebar). Di luar pelbagai kewajiban untuk saling membantu,²² orang Jawa berusaha untuk tidak terlibat dalam masalah-masalah tetangganya yang barangkali jenuh dengan emosi. Kalau perlu ia pura-pura tidak mendengar apa-apa. Apabila dua keluarga hidup di bawah satu atap maka urusan rumah tangga mereka tetap terpisah.²³ Mencampuri urusan orang lain sangat tidak disenangi. Selama tetangga tidak memberi sandungan umum, tetangga-tetangga lain akan berusaha untuk tidak terlibat dalam masalah-masalahnya. Di belakang itu terdapat pengalaman bahwa mencampuri urusan orang lain mudah menimbulkan emosi-emosi dan konflik.

Suatu sarana ampuh untuk mencegah timbulnya konflik adalah tata krama Jawa yang mengatur semua bentuk interaksi langsung di luar

²¹ C. Geertz 1981, 331; tentang pemilihan lurah lihat C. Geertz 1965, 155-208.

²² Lihat di bawah "gotong-royong".

²³ Koentjaraningrat 1960, 103; bdk. H. Geertz 1961, 33.

lingkungan keluarga inti dan lingkungan teman-teman akrab.²⁴ Tata krama itu menyangkut gerak badan, urutan duduk, isi dan bentuk suatu pembicaraan. Bahasa Jawa sendiri sangat cocok untuk itu: suatu pembicaraan di antara orang-orang yang beradab harus dijalankan dalam bentuk krama; namun bahasa krama tidak menyediakan kemungkinan untuk omong kasar, untuk mengumpat, untuk memberi perintah secara langsung atau untuk menampakkan emosi.²⁵

Kemampuan untuk berlaku demikian diperoleh si anak Jawa melalui pendidikan dalam keluarga sebagaimana diuraikan dengan panjang lebar oleh Hildred Geertz.²⁶ Dalam penertiban sosial anak Jawa dapat dibedakan dua tahap. Tahap pertama berlangsung kurang lebih sampai anak berumur 5 tahun dan ditandai oleh kesatuan yang akrab dengan keluarga, tanpa adanya ketegangan-ketegangan apa-apa. Selama waktu itu anak terus-menerus menjadi pusat perhatian dan kasih sayang lingkungannya. Anak selalu berada dalam kontak fisik dengan ibunya, atau dengan ayahnya, kakaknya, neneknya, dan seterusnya. Pengalaman-pengalaman frustrasi dan kejutan-kejutan sedapat-dapatnya dicegah dan semua keinginan anak dipenuhi.²⁷ Tidak pernah anak dibiarkan sendirian. Bagi orang Eropa menyolok bahwa bayi Jawa rupa-rupanya tidak mengalami tahap merangkak di tanah (merangkak di tanah dianggap berbahaya oleh karena roh-roh jahat bisa memasuki anak melalui tanah).²⁸ Kemungkinan untuk sendiri menyelidiki lingkungannya dan untuk sendiri memperoleh pengalaman-pengalaman tidak

²⁴ Bdk. C. Geertz 1969, 247-260; Jay (1969, 201-206) menemukan bahwa di pedesaan tidak terdapat paham "persahabatan antardua pribadi"; kecuali hubungan kekeluargaan hanya terdapat hubungan ketetanggaaan yang ditentukan secara geografis, serta kesetiakawanan antara pemuda sedesa yang belum kawin.

²⁵ Struktur bahasa sendiri, bukan hanya kebiasaan-kebiasaan, tidak mengizinkan bentuk-bentuk interaksi itu; lihat di bawah.

²⁶ H. Geertz 1961, 92-117.

²⁷ Karena menimbulkan frustrasi pada anak, ibu-ibu merasa berat untuk menyapinya, lih. H. Geertz 1961, 95-97. Niels Mulder (1973, 51-53) berpendapat bahwa keakraban anak dengan ibunya dan sebagainya, menyebabkan anak itu menemukan keamanan psikisnya terutama dari dukungan lingkungan akrab dan tidak dari pergaulan dengan benda. Dapat dipertanyakan apakah kebiasaan untuk mengganti nama pada kesempatan penting, terutama pada waktu kawin (Koentjaraningrat 1960, 101) dapat diinterpretasikan dari situ: identitas terutama diperoleh dari kedudukan dalam kelompok, maka apabila kedudukan itu berubah, nama juga berubah?

²⁸ H. Geertz 1961, 101, 104.

diberikan. Semua bahaya dan ancaman dijauhkan daripadanya oleh lingkungannya.²⁹

Dalam tahap itu penertiban sosial yang perlu tercapai melalui dua cara. Pertama, sikap-sikap kelakuan yang terpenting dilatihkan pada anak melalui ulangan halus terus-menerus. Begitu misalnya supaya anak belajar bahwa menerima atau memberikan sesuatu harus dengan tangan kanan dan bukan dengan tangan kiri, maka ibu tidak jemu-jemu mendorong tangan kiri kembali dengan halus dan menarik tangan kanan. Anak kecil terus-menerus dihujani dengan segala macam peringatan yang diberikan dengan tenang, seperti *ajā ramé-ramé*, *matur nuwun*, *mbah* dan sebagainya. Apabila anak kecil melakukan sesuatu yang tidak dapat dibiarkan, maka ia dihentikan dengan tenang, tanpa reaksi emosional apa-apa pada ibu. Pendidikan kebersihan terjadi tanpa ketegangan-ketegangan. Sikap terhadap anak kecil itu berdasarkan pendapat bahwa anak kecil belum dapat mempergunakan akal budinya dan oleh karena itu tidak masuk akal kalau anak kecil dituntut untuk menguasai dorongan-dorongan dan emosi-emosi spontan. Karena sebab yang sama tidak ada orang yang akan merasa marah terhadap anak kecil.³⁰ Anggapan ini berhubungan juga dengan ciri kedua pendidikan dalam keluarga Jawa. Anak dituntut taat tidak melalui ancaman hukuman atau teguran oleh ibu, melainkan melalui ancaman bahwa suatu kekuatan di luar keluarga, seperti roh-roh jahat, anjing, orang asing,³¹ akan mengancam anak kalau tidak berlaku baik. Dengan demikian anak mengalami keluarganya sebagai sumber dan tumpuan kokoh keamanan psikis dan fisik. Anak membatinkan sebagai betul segala kelakuan yang mempertahankannya dalam kesatuan dengan keluarga, dan sebagai salah segala apa yang memisahkannya daripadanya. Lingkungan luar dialaminya sebagai ancaman. Ketergantungan total dari dukungan lingkungan akrab itu membuat anak sangat peka terhadap reaksi-reaksi yang halus dari orang-orang lain.³²

Tahap kedua, penertiban sosial anak mulai sesudah anak melewati umur 5 tahun. Pada tahap itu ayah mulai mengubah peranannya: dari seorang sahabat akrab ia semakin menjadi orang yang jauh dan asing yang oleh ibu dimasukkan ke dalam lingkungan dunia luar yang berbahaya, terhadapnya anak harus merasa takut dan menunjukkan

²⁹ H. Geertz 1961, 92 s., 106.

³⁰ H. Geertz 1961, 99 s., 105, 150.

³¹ H. Geertz 1961, 151.

³² H. Geertz 1961, 108 s., 114 s.

hormat.³³ Anak semakin diharapkan bisa membawa diri secara beradab. Anak harus mempelajari segala unsur tata krama yang diharapkan dari seorang Jawa dewasa. Penertiban anak sekarang tidak lagi melalui ancaman langsung dengan bahaya-bahaya dari luar, melainkan lebih-lebih melalui petunjuk-petunjuk mengenai reaksi orang-orang lain. Dalam tahap ini pun bukanlah ketidaksenangan ibunya sendiri yang diungkapkan, melainkan apa yang kiranya akan dikatakan orang lain tentangnya.³⁴ Anak belajar untuk merasa malu terhadap orang asing, "untuk takut terhadap rasa tak enak, malu dan bersalah yang semakin dihubungkannya dengan situasi-situasi di mana perasaan-perasaan terungkap dengan terbuka atau aturan-aturan tata-krama lain dilanggar."³⁵

Apabila orang Jawa telah dewasa, maka ia telah membatinkan bahwa kesejahteraan, bahkan eksistensinya, tergantung dari kesatuannya dengan kelompoknya. Menentang kehendak orang lain secara langsung atau menunjukkan permusuhan sangat bertentangan dengan perasaannya.³⁶ Oleh karena itu, setiap kelakuan yang menyimpang dari prinsip kerukunan akan berhadapan dengan perlawanan psikis yang kuat. Suasana yang tidak teratur, yang tidak selaras, bertengkar dengan suara keras, segala gangguan terhadap ketenangan dan keseimbangan sosial sangat dibenci.³⁷ Dan sebaliknya keadaan keselarasan sosial sangat memuaskan baginya: dalam keadaan itu ia merasa aman dalam kelompoknya, ia tidak perlu mengambil keputusan sendirian, tanggung jawabnya didukung oleh semua dan oleh karena itu ia tidak harus membuka diri sendirian terhadap dunia luar yang asing; dalam segala-galanya ia dapat berpegang pada adat-istiadat dan tata-krama. Secara psikologis keadaan rukun diterjemahkan baginya ke dalam keadaan di mana tidak terdapat perasaan-perasaan negatif, suatu keadaan yang aman dan tentram.

Prinsip kerukunan mendapat penerapan dalam segala bidang kehidupan. Begitu misalnya perselisihan mengenai warisan antara anggota-anggota keluarga inti sangat jarang terjadi.³⁸ Pembagian warisan dianggap baik dan dialami sebagai memuaskan apabila semua harapan dan kebutuhan diperhatikan secara kongkret dan bukan asal

³³ H. Geertz 1961, 152.

³⁴ H. Geertz 1961, 117.

³⁵ H. Geertz 1961, 152.

³⁶ H. Geertz 1961, 153.

³⁷ Bdk. Mulder 1978, 39.

³⁸ H. Geertz 1961, 48.

saja norma-norma abstrak hukum atau adat-istiadat dipenuhi. Tujuannya bukan keadilan abstrak, melainkan agar tercapai suatu pemecahan yang dapat disepakati oleh semua.³⁹ Apabila hubungan kekeluargaan antara mereka yang bersangkutan sudah sangat jauh dan oleh karena itu sudah tidak lagi ada banyak kecondongan spontan untuk mengusahakan suatu pemecahan rukun, namun pemecahan rukun itu pada umumnya akan tercapai juga karena tekanan dari lingkungan (misalnya, melalui lurah). Hal yang sama berlaku bagi pembagian harta milik dalam hal perceraian. Orang yang selalu ngotot pada haknya sendiri dinilai sebagai orang "yang hanya mengejar keuntungannya sendiri secara egois."⁴⁰

Usaha untuk mencapai kerukunan menjadi alasan untuk membantu sanak saudara yang jauh sekali pun yang sedang dalam kesulitan, bahkan apabila mereka tidak disukai atau kita sebenarnya merasa acuh tak acuh terhadap mereka. Karena alasan yang sama anggota keluarga yang tidak disukai pun harus diterima dalam rumahnya sendiri.⁴¹ Daripada timbul pertengkaran terbuka atau kita dikatakan tidak mau *rukun* dengan sanak saudara lebih baik kita menerima mereka. Padahal orang Jawa secara emosional membedakan dengan jelas antara keluarga inti dan keluarga lainnya. Dalam keluarga inti terdapat suasana terbuka dan ramah, penuh kepercayaan dan simpati spontan, sedangkan terhadap keluarga yang lebih jauh dan keluarga ipar dijaga distansi dan suasana lebih berhati-hati dan dingin.⁴² Kekuatan normatif prinsip kerukunan justru kelihatan dalam kenyataan bahwa perbedaan antara hubungan dengan keluarga inti dan dengan keluarga lain biasanya tidak akan diakui, bahkan sebaliknya selalu akan ditekankan bahwa mereka itu semua sehati-sejiwa dan tidak terdapat ketegangan apa-apa. Hal yang sama juga berlaku bagi kedudukan ayah dalam keluarga.⁴³ Apabila dipertanyakan maka ayah itu akan digambarkan sebagai kepala keluarga yang bijaksana, yang dicintai dan dihormati, yang akrab dengan anak-anak dan didatangi oleh mereka dalam segala kesulitan. Itulah gambaran *rukun* yang normatif. Tetapi dalam kenyataan pengaruh yang menentukan dalam keluarga terletak pada ibu, ialah yang memegang kas, kakak adik perempuan ibu dan bukan keluarga bapak yang boleh ke luar masuk rumah, dan biasanya ibulah yang

³⁹ H. Geertz 1961, 46 s.; Jay 1969, 84.

⁴⁰ Jay 1969, 65, 67.

⁴¹ H. Geertz 1961, 26 s., 150.

⁴² H. Geertz 1961, 153.

⁴³ Jay 1969, 105; H. Geertz 1961, 121 s.

menang apabila perlu diambil keputusan tentang hal pendidikan, rencana perkawinan, dan sebagainya.⁴⁴ Antara ayah dan anak laki-laki sering terdapat suasana yang dingin dan formal.⁴⁵

Dalam hubungan ini adalah menarik perhatian bahwa orang Jawa tidak begitu senang untuk menentukan dengan persis tingkat hubungan kekeluargaan dengan anggota-anggota rumah dan anggota keluarga, walaupun sebenarnya ia mengetahuinya dengan persis.⁴⁶ Sulit untuk diketahui siapa dari antara mereka yang disapa seperti saudara sekandung, memang merupakan saudara sekandung dan siapa yang hanya keponakan saja. Di belakang kebiasaan itu dapat disangka bahwa ada rasa kurang enak untuk mengakui seseorang keluarga sebagai bukan keluarga inti, karena dengan demikian secara tidak langsung diakui bahwa dengan mereka sebenarnya tidak terdapat suasana *rukun* spontan; pengakuan itu mau dicegah karena "keyakinan Jawa yang mendalam bahwa sebaiknya orang mencegah atau mengecilkan kecondongan-kecondongan yang memisahkan atau yang menimbulkan pertentangan-pertentangan antara individu-individu, oleh karena diharapkan bahwa dengan mendiamkan kecondongan-kecondongan itu secara verbal, hubungan-hubungan sosial akan mengalir dengan lebih lancar."⁴⁷

Oleh karena itu orang Jawa berusaha untuk memperlakukan orang lain yang perlu dihubungi seperti anggota keluarga. Tetangga selalu diperlakukan sebagai keluarga. Dalam pembicaraan tidak dibedakan antara anggota keluarga inti dan keponakan, antara sanak saudara yang dekat dan yang lebih jauh, antara keluarga seketurunan dan keluarga ipar, antara keluarga dan tetangga. Orang asing selalu disapa dengan istilah-istilah dari bahasa keluarga: *pak*, *bu*, *mbah*, *pakdhe*, *paklik*, *budhe*, *bulik*, *mbakyu*, *dhik*, dan seterusnya. Pengakuan bahwa mereka sebenarnya tidak ada hubungan keluarga dengan pelbagai tetangga dan kenalan yang selalu diperlakukan sebagai keluarga rupa-rupanya terasa kurang enak. Sebenarnya orang Jawa sangat sadar akan perbedaan-perbedaan itu. Karena hanya dalam keluarga inti mereka merasa cukup bebas dari tekanan rasa malu, dan dalam keadaan darurat hanya keluarga inti betul-betul dapat diandalkan, berbeda misalnya dengan keluarga ipar. Dan walaupun orang dapat memperhitungkan bantuan dari para tetangga, namun kita tetap harus bersikap hati-hati terhadap

⁴⁴ H. Geertz 1961, 44-46.

⁴⁵ Jay 1969, 92.

⁴⁶ Jay 1969, 197 s.

⁴⁷ H. Geertz 1961, 18.

mereka. Memasukkan lingkungan sosial dekat ke dalam lingkaran keluarga inti dapat ditafsirkan sebagai usaha untuk sejak semula mencegah timbulnya ketegangan-ketegangan. Karena dalam keluarga inti terdapat suasana kerukunan tanpa rasa tertekan. Maka kalau kita bergaul dengan orang lain seakan-akan mereka itu termasuk keluarga kita sendiri, pergaulan itu akan memperlihatkan suasana rukun entah dalam kenyataan memang demikian atau tidak. Dengan demikian diharapkan dapat tercegah kesan bahwa hubungan kita dengan orang yang baik-baik itu yang nampaknya begitu enak dan ramah, ternyata toh tidak sedemikian akrab. Seakan-akan mau ditimbulkan kesan bahwa kerukunan yang kelihatan bukanlah kerukunan yang hanya dengan susah payah dipertahankan, tetapi yang bersifat spontan dan berdasarkan perasaan yang sebenarnya.⁴⁸

Kerukunan merupakan motif mengapa pada kesempatan tertentu kepada anggota keluarga besar harus dikirim makanan yang sudah masak.⁴⁹ Siapa yang memperoleh keuntungan istimewa diharapkan untuk membagikannya dalam kelompoknya di mana keluarga yang dekat harus diberi bagian yang terbesar. Kekayaan yang berlebihan harus dibagi dengan anggota kelompok sebagaimana terungkap dalam peribahasa: ada sedikit dibagi sedikit, ada banyak dibagi banyak.⁵⁰ Siapa yang memiliki sawah harus mengikutsertakan tetangganya dan juga orang-orang lain dalam panen.⁵¹ Benda-benda sehari-hari seperti lampu petromaks, sepeda dan kursi, tetapi juga uang tunai kalau tidak banyak, wajib dipinjamkan.⁵²

Praktek gotong-royong pun mewujudkan kerukunan. Dengan gotong-royong dimaksud dua macam pekerjaan: saling membantu, dan melakukan pekerjaan bersama demi kepentingan seluruh desa. Yang pertama termasuk membantu tetangga dalam membangun rumah, dalam persiapan suatu pesta, dan pada kesempatan-kesempatan lain tertentu. Dengan pekerjaan demi kepentingan desa dimaksud,

⁴⁸ H. Geertz 1961, 18; Jay 1969, 137, 153, 157-159, 197 ss.; Koentjaraningrat 1960, 114.

⁴⁹ Jay 1969, 174-176, 227 s., 447 s.

⁵⁰ *Anā sathithik didum sathithik, ānā akēh didum akēh*, Soetrisno, 39; di sekitar Yogyakarta Seloemardjan mengamati bahwa koperasi-koperasi biasanya mengalihkan sebagian dari laba mereka demi keperluan seluruh desa, misalnya dalam bentuk sumbangan bagi kas dana pemakaman, untuk dengan demikian memperkuat hubungan *rukun* antara koperasi dan desa, Seloemardjan, 308.

⁵¹ Jay 1969, 269.

⁵² Jay 1969, 268.

misalnya pelebaran jalan, perbaikan irigasi atau bendungan, pembangunan sekolah, perbaikan jembatan, pembersihan kuburan, dan ronda malam.⁵³ Menurut Koentjaraningrat, ada tiga nilai yang disadari orang desa dalam melakukan gotong-royong: pertama, "orang itu harus sadar bahwa dalam hidupnya pada hakikatnya ia selalu tergantung pada sesamanya, maka dari itulah ia harus selalu berusaha untuk memelihara hubungan baik dengan sesamanya; kedua, orang itu harus selalu bersedia membantu sesamanya; ketiga, orang itu harus bersifat konform, artinya orang harus selalu ingat bahwa ia sebaiknya jangan berusaha untuk menonjol, melebihi yang lain dalam masyarakatnya."⁵⁴

Usaha untuk menjaga kerukunan mendasari juga kebiasaan musyawarah, yaitu proses pengambilan keputusan dengan saling berkonsultasi. "Secara ideal musyawarah adalah prosedur di mana semua suara dan pendapat didengarkan. Semua suara dan pendapat dianggap sama benar dan membantu untuk memecahkan masalah. Musyawarah berusaha untuk mencapai kebulatan kehendak atau kebulatan pikiran, yang bisa juga diterjemahkan sebagai keseluruhan atau kebulatan keinginan dan pendapat para partisipan. Kebulatan itu merupakan jaminan kebenaran dan ketepatan keputusan yang mau diambil, karena kebenaran termuat dalam kesatuan dan keselarasan kelompok yang bermusyawarah. Kebenaran jangan dicari di luar kelompok, ataupun dengan mereka yang paling berkuasa: keputusan yang tepat merupakan fakta sosial yang mencerminkan keseluruhan para partisipan. Tidak ada pemungutan suara dalam musyawarah; musyawarah merupakan proses pertimbangan, pemberian dan penerimaan, dan kompromis, di mana semua pendapat harus dihormati."⁵⁵

Orang Jawa tidak jemu-jemu menunjuk pada keunggulan musyawarah kalau dibandingkan dengan cara Barat untuk mengambil keputusan melalui pemungutan suara. Adalah tujuan musyawarah agar setiap orang bisa mengemukakan pendapatnya, agar tidak diambil keputusan di mana hanya satu pihak saja yang bisa unggul, sehingga semua pihak dapat menyetujui keputusan-keputusan bersama. Setiap orang harus bersedia untuk merelakan sesuatu. "Keterikatan pada kerukunan menuntut dari pihak-pihak yang berlawanan untuk

⁵³ Kodiran 339, vgl. Jay 1969, 320-322.

⁵⁴ Koentjaraningrat 1969, 35.

⁵⁵ Mulder 1978, 40.

melepaskan keinginan-keinginan pribadi yang paling mungkin akan menimbulkan keresahan sosial terbuka.”⁵⁶

Dalam pertemuan desa (*rembug desa*) di beberapa daerah terdapat kebiasaan bahwa orang-orang desa mengungkapkan persetujuan mereka terhadap setiap keputusan yang menyangkut seluruh kelompok dengan bersama-sama menjawab *inggih*.⁵⁷ Pendapat-pendapat yang berlawanan diungkapkan secara tidak langsung dan sopan, biasanya melalui sindiran atau dengan tidak menanggapi pertanyaan yang diajukan. Tidak jarang masalah-masalah sudah lama sebelumnya dibicarakan secara informal dan pemecahannya sudah diketemukan sehingga rapat formal hanya merupakan suatu demonstrasi kesepakatan sempurna.

Apabila suatu usul yang diajukan pada rapat desa tetap tidak disetujui maka penolakan itu dikemukakan secara terselubung, melalui sindiran-sindiran yang misalnya diambil dari mistik Jawa, dengan himbauan pada cita-cita nasional dan sebagainya. Namun pemimpin rapat dan hadirin biasanya bisa merasakan kekuatan, identitas, dan pengaruh relatif perlawanan itu. Apabila perlawanan ternyata terlalu kuat maka pemimpin rapat membiarkan diskusi berlangsung terus. Apabila oposisi tetap bertahan, rapat dibubarkan dan pembicaraan usul itu ditunda sampai rapat yang berikut.⁵⁸

c. Rukun dan Sikap Hati

Dari uraian di atas kiranya sudah jelas bahwa prinsip kerukunan mempunyai kedudukan yang amat penting dalam masyarakat Jawa. Mari kita sekarang memeriksa prinsip itu dengan lebih teliti.

Inti prinsip kerukunan ialah tuntutan untuk mencegah segala kelakuan yang bisa menimbulkan konflik terbuka. Tujuan kelakuan *rukun* ialah keselarasan sosial, keadaan yang *rukun*. Suatu keadaan disebut *rukun* apabila semua pihak dalam kelompok berdamai satu sama lain. Motivasi untuk bertindak *rukun* bersifat ganda: di satu pihak individu berada di bawah tekanan berat dari pihak lingkungannya yang mengharapkan daripadanya sikap *rukun* dan memberi sanksi terhadap kelakuan yang tidak sesuai. Di lain pihak individu membatinkan tuntutan kerukunan sehingga ia merasa bersalah dan malu apabila kelakuannya mengganggu kerukunan.

⁵⁶ H. Geertz 1961, 48.

⁵⁷ Jay 1969, 399.

⁵⁸ Jay 1969, 381, bdk. juga Koentjaraningrat 1961, 30.

Perasaan tidak enak itu muncul apabila kelakuan saya menimbulkan pertentangan. Apabila kata, sikap, atau suatu tindakan saya akan menimbulkan reaksi negatif dari orang lain maka dalam batin saya akan bangkit rintangan-rintangan psikis yang kuat. Dorongan hati untuk bagaimanapun mengelak dari suatu konfrontasi adalah kuat. Hati saya akan merasa tenteram, enak, dan tenang apabila tidak ada ancaman suatu konfrontasi terbuka, dan di lain pihak munculnya tantangan dari luar akan menimbulkan perasaan-perasaan tidak enak yang intensif. Hal itu memperlihatkan bahwa, sebagaimana telah kami singgung di atas, prinsip kerukunan merupakan suatu prinsip penata bentuk pergaulan antara anggota masyarakat dan bukan suatu prinsip mengenai sikap-sikap batin.

Jadi masyarakat tidak menuntut bahwa tidak boleh ada kepentingan yang bertentangan atau ketidakcocokan antara dua pribadi. Melainkan yang dituntut, kalau perlu melalui tekanan dan sanksi-sanksi, dan yang dibatinkan oleh individu sebagai tuntutan kerukunan adalah tuntutan untuk selalu menguasai kelakuannya dan jangan membiarkan suatu tabrakan terbuka sampai terjadi. Betapa pun kepentingan dua pihak bertentangan, apa pun yang dirasakan oleh seseorang atau yang menjadi penilaiannya, masyarakat Jawa menuntut agar ia selalu dapat mengontrol diri, dapat membawa diri dengan sopan, tenang dan *rukun*, pokoknya dapat membawa diri sebagai orang yang dewasa. Suatu konfrontasi terbuka dalam bentuk emosional adalah pandangan yang tidak estetis, membahayakan kehidupan bersama dalam masyarakat dan oleh karena itu harus dicegah. Suasana ketentraman sosial tetap harus terpelihara.⁵⁹ Bagaimana cara untuk mencegah suatu konfrontasi tidak menjadi masalah prinsip melainkan masalah teknik pengaturan kelakuan. Dilihat dari segi prinsip kerukunan pilihan teknik untuk mencegah konflik terbuka bersifat netral. Apakah pecahnya konflik terbuka dicegah dengan cara bahwa pihak-pihak yang bertengkar saling menjauhi, atau bahwa pemecahan masalah ditunda dulu, atau dengan cara bahwa satu pihak rela untuk mundur dari tuntutananya, dilihat dari segi kerukunan bersifat sekunder.

Dalam etika dibedakan antara prinsip-prinsip moral dan prinsip-prinsip penata masyarakat. Yang pertama menuntut sikap-sikap batin yang memang harus terwujud dalam tindakan lahiriah. Yang kedua memuat norma-norma kelakuan yang dituntut dan seperlunya dipaksakan oleh masyarakat entah apa sikap batin seseorang. Di antara

⁵⁹ Segi ini ditekankan oleh H. Geertz (1961, 47 ss., 53, 147 ss.), Willner (1970, 258), Jay (1969, 66), C. Geertz (1969, 61).

yang kedua termasuk misalnya norma-norma hukum. Prinsip moral dan prinsip penata kehidupan dalam masyarakat tidak mutlak terpisah karena prinsip-prinsip moral menuntut pewujudan lahiriah dari sikap batin yang dituntut, dan di lain pihak terdapat suatu kewajiban moral untuk hidup sesuai dengan aturan-aturan masyarakat. Terhadap kerangka acuan itu prinsip kerukunan termasuk prinsip penata masyarakat dan bukan prinsip moral. Sikap-sikap moral yang hendaknya menunjang kelakuan yang rukun dikemukakan banyak dalam ajaran kebijaksanaan hidup dan wejangan-wejangan moral Jawa (Bab V). Sedangkan yang dituntut oleh masyarakat, entah ditunjang oleh sikap moral yang sesuai atau tidak, adalah kelakuan rukun. Maka kerukunan jangan disalahartikan sebagai sikap altruis melawan sikap egois. Berlaku rukun tidak berarti menilai diri rendah atau terus mau berkorban bagi orang lain. Mengusahakan kerukunan tidak dengan sendirinya menjamin sikap hati mau berdamai, mau mengerti, apalagi mau mengembangkan rasa simpati. Melainkan berlaku rukun berarti bahwa orang sanggup untuk membawa diri dengan terkontrol dan dewasa dalam masyarakat. Adanya konflik obyektif sering tidak dapat dicegah karena berdasarkan konstelasi kepentingan-kepentingan obyektif pelbagai pihak yang bersangkutan, tetapi yang diharapkan oleh masyarakat Jawa ialah agar konflik-konflik itu tidak dimanifestasikan secara disruptif.⁶⁰

⁶⁰ Dalam lingkungan keluarga inti yang diliputi oleh suasana kasih sayang spontan (*tresnā*) dan keakraban, jarang terjadi ketegangan antara tuntutan agar kita berlaku dengan rukun dan apa yang sebenarnya dirasakan dalam hati. Tetapi Hildred Geertz (1961, 41 s.) menceritakan kasus hubungan antara ibu tiri dengan anak-anak tirinya di mana konflik itu sangat terasa dan yang mau saya kutip sebagai ilustrasi: *"One informant, a widower with five young children, described the difficulties he was having with his present wife, a well-meaning amiable woman. He began by saying that children never consider their stepmother in the same way they consider their own mother. They are more disobedient to the stepmother than they would be to their own mother. When his wife told her stepchildren to go somewhere for her, they just answered 'It's too hot, I don't feel like going,' and then she felt slighted. He felt that they should have more respect for her, as they would have had for their own mother. He then went on in detail. His wife did not like the children to have better clothes than she (in contrast to a real mother, who would want the children to have the best) because she felt that would represent their superiority to her. His wife had a niece, her sister's child, whom she had brought up as her own; and she always bought nice clothes for herself and her niece but not for her stepchildren. One of these, a girl of about sixteen, felt very hurt when the stepmother bought her niece some earrings. Typically, she did not tell her father, for that would*

Bahwa prinsip kerukunan tidak menuntut sikap-sikap batin yang berlebihan dalam pandangan saya merupakan salah satu kekuatannya. Demi kerukunan dapat saja dituntut represi terhadap pengejaran kepentingan egois, tetapi tidak dituntut represi perasaan batin. Batin manusia tetap dibiarkan bebas. Apa yang menjadi pikiran dan perasaan saya adalah urusan saya sendiri. Masyarakat menuntut agar saya selalu membawa diri secara *rukun* dan pendidikan menjamin bahwa pembawaan yang tidak rukun menimbulkan rasa bersalah, tetapi masyarakat tidak menuntut agar saya merasa bersalah apabila hati saya sebenarnya tidak setuju dengan kelakuan yang diharapkan itu. Jadi di samping kurban-kurban cukup besar yang barangkali harus direlakan atas nama kerukunan, tidak dituntut agar kepentingan-kepentingan yang dikurbankan itu juga direlakan dalam hati.⁶¹ Belum tentu orang tidak merasa dendam. Belum tentu ia akan kemudian hari membiarkan masalahnya begitu saja. Ia akan menganggap masalah itu selesai, apabila ia sendiri menganggap kompromi kerukunan itu sebagai adil. Tetapi kalau tidak, maka baginya tetap terbuka kemungkinan untuk mengajukan tuntutan kembali apabila konstelasi kepentingan-kepentingan sudah berubah. Namun usaha semacam itu hanya dapat diharapkan akan berhasil apabila kompromi rukun pertama oleh masyarakat sendiri dianggap tidak berhasil.

Dalam masyarakat Jawa tersedia pelbagai kemungkinan untuk memperlihatkan bahwa seseorang sebenarnya tidak menyetujui suatu

upset him, but instead stayed in her room and wept till one of her younger brothers saw her and told her father about it. He in turn said nothing directly to his wife about it, but gave her long lectures on Javanese mystical philosophy (in which he was an expert), using the family relationships as examples for the moral rules he expounded, and finally hinted that she should buy her stepdaughter a pair of earrings. The family picture he presented was one of a complex network of interpersonal tensions (expressed mainly in attitudes toward material matter — clothing and jewelry) accompanied by great concern for restraint in order to protect the father from being upset (which he was anyway) and skillful use of various indirect means of communication (weeping, philosophy)."

⁶¹ H. Geertz (1961, 53) menulis tentang seorang informan yang orangtuanya meninggal. Sebenarnya ia ingin mengambil beberapa barang perabot dari rumah mereka, antara lain piring-piring dan cangkir. Namun sesuai dengan kata sepakat yang telah tercapai pada waktu hal warisan diatur, adiknya bersama keluarganya sudah masuk ke rumah itu. Maka informan menjadi jengkel, namun suaminya memberi nasihat untuk diam saja. Sejak itu informan itu tidak mengunjungi adiknya lagi. "This is a typical example of the *rukun* ideal in practice, resulting in external harmony at the expense of repression of true feeling."

kompromi yang telah diterimanya atas nama kerukunan. Oleh karena prinsip kerukunan tidak mengizinkan suatu penolakan terbuka, maka kemungkinan-kemungkinan itu selalu bersifat tidak langsung. Salah satu kemungkinan adalah perpisahan dalam ruang.⁶² Hildred Geertz memperkirakan bahwa adanya jumlah perceraian dalam masyarakat Jawa yang begitu besar dapat juga dikembalikan, kecuali pada suatu kedangkalan ikatan emosional antara suami istri, pada pertimbangan bahwa perpisahan merupakan bentuk paling sederhana untuk memecahkan sebuah konflik.⁶³ Ada suatu cara lain untuk mencegah konflik terbuka, tetapi di lain pihak untuk sekaligus memperlihatkannya dengan cukup jelas bagi siapa pun, yaitu tidak omong satu sama yang lain untuk sementara waktu (*jothakan*). Yang menarik pada cara pencegahan itu ialah bahwa cara itu diakui juga oleh masyarakat terdekat dan oleh karena itu dalam arti tertentu dapat diterima secara moral. *Jothakan* itu hampir bisa dikatakan menjadi suatu lembaga, dapat berlangsung selama beberapa hari tetapi juga selama seminggu, bahkan dalam kasus ekstrem selama seluruh hidup. Biasanya diakhiri melalui perantaraan formal oleh pihak ketiga.⁶⁴ Suatu cara sederhana untuk mengungkapkan ketidaksetujuan terhadap suatu kompromi yang dipaksakan demi kerukunan ialah untuk mencabut keputusan itu dengan cara tidak berbuat apa-apa.⁶⁵

Dari yang dikatakan itu dapat ditarik kesimpulan bahwa prinsip kerukunan disalahpahami apabila diartikan sebagai semacam perasaan sosial alamiah istimewa pada orang Jawa. Sikap rukun tidak ada hubungan dengan kesediaan hati untuk menomorduakan kepentingan-kepentingan dan hak-haknya sendiri terhadap kelompok, dan jangan diartikan sebagai semacam cita-cita tenggelamnya individu dalam kolektif. Orang Jawa menyadari diri sebagai individu, dengan masalah-masalah hidup individual, dan dengan hak-hak dan kepentingan-kepentingan pribadi, dan sejauh diizinkan oleh prinsip kerukunan, ia berusaha sekuat tenaga untuk memenangkannya. Otonomi hidup pribadi dihargai tinggi. Ia tidak senang apabila orang lain mencampuri urusannya. Hidup pribadinya berlangsung dalam keluarga inti, satu-satunya kelompok dan lingkungan di mana ia bisa

⁶² Bdk. H. Geertz 1961, 30.

⁶³ H. Geertz 1961, 134-136, 153.

⁶⁴ H. Geertz 1961, 29 s., 43, 136; Hildred Geertz (1961, 34) mengalami misalnya, bagaimana seorang laki-laki selama beberapa bulan tidak bicara dengan ibunya, karena ia ditegur olehnya mengenai cara ia mendidik anak-anaknya.

⁶⁵ H. Geertz 1961, 153; Jay 1969, 393.

membawa diri secara spontan, lepas dari tekanan-tekanan tatakrama.⁶⁶ Campur tangan pihak luar dalam lingkup kehidupannya dipandang dengan curiga dan dengan rasa tidak senang. Itu nampak misalnya dalam sikap terhadap anggota keluarga yang agak jauh, yang menurut tatakrama resmi harus diperlakukan persis sama seperti keluarga inti, tetapi terhadapnya dalam kenyataan terdapat rasa distansi. Begitu apabila misalnya keluarga salah satu anak diterima dalam rumah maka kedua keluarga itu membentuk rumah tangga yang terpisah.⁶⁷ Bahwa orang Jawa mempunyai paham jelas tentang hak-hak individual juga kelihatan dalam basis ekonomis eksistensi individualnya: sebagian besar sawah dan ladang, begitu pula rumah-rumah, merupakan milik pribadi.⁶⁸

Bahwa orang Jawa sepenuhnya menyadari kepentingan individualnya nampak juga dalam cara bergotong-royong yang telah kita bicarakan sebagai ungkapan kerukunan. Dari tujuh bentuk gotong-royong yang dibedakan oleh Koentjaraningrat,⁶⁹ hanya ada dua yang terjadi secara sama sekali spontan, yaitu membantu dalam kasus kematian (*layat*) dan melaksanakan proyek-proyek tertentu demi kepentingan seluruh kampung (*gugur gunung*).⁷⁰ Sedangkan memenuhi undangan pesta merupakan suatu kewajiban sosial dan dari setiap tamu diharapkan bahwa ia memberikan sejumlah uang kepada tuan rumah (*njurung*). Besarnya sumbangan itu diingat oleh kedua belah pihak dengan persis dan si pemberi boleh mengharapkan bahwa apabila ia sendiri mempunyai perayaan, maka tuan rumah sekarang juga akan datang dan akan memberi sumbangan yang sama besarnya. Bantuan dalam membangun rumah selalu harus dimintakan dulu. Tetangga yang diminta bantuannya menganggap si peminta itu berhutang kepadanya. Hutang itu tidak dilupakan dan jumlah pekerjaan yang menjadi hutangnya itu diperhitungkan dengan persis. Pada kesempatan yang cocok hutang itu akan diminta kembali. Dalam segala macam

⁶⁶ Itu tidak berlaku begitu saja bagi ayah: "*Javanese culture, in contrast to that for instance of Japan which has a similar stress on interpersonal formality, provides no area of life where the rules of propriety are held in abeyance and the person can relax*," H. Geertz 1961, 152; sedangkan di pihak wanita beberapa keponakan atau satu dua sahabat perempuan termasuk lingkaran yang akrab itu, H. Geertz 1961, 45.

⁶⁷ Koentjaraningrat 1960, 103.

⁶⁸ Bdk. Jay 1969, 307-320.

⁶⁹ Koentjaraningrat 1961, 29.

⁷⁰ Koentjaraningrat 1961, 37.

bentuk gotong-royong itu orang desa tahu persis jumlah waktu kerja atau jumlah uang berapa yang masih harus dikembalikannya dan berapa yang masih berhak dituntut dari orang lain.⁷¹ Begitu pula ia persis mengetahui hak-haknya dalam transaksi tukar menukar, pinjam meminjam, jual beli, dalam menuntut penepatan janji-janji, dalam pembayaran kembali utang dan sebagainya.⁷²

Jadi prinsip kerukunan tidak berarti bahwa orang Jawa tidak mempunyai kepentingan-kepentingan pribadi, melainkan merupakan suatu mekanisme sosial untuk mengintegrasikan kepentingan-kepentingan itu demi kesejahteraan kelompok. Bagi petani rukun berarti "suatu modus vivendi keras yang tercapai melalui suatu proses pemberian dan penerimaan antara orang-orang yang masing-masing mengusahakan kepentingannya sendiri".⁷³ Bahkan bisa dikatakan bahwa prinsip kerukunan memberi kemungkinan kepada orang Jawa untuk memperlihatkan suatu sikap sosial tanpa sekaligus harus merelakan kepentingan-kepentingannya pribadi dalam hati.

Kecuali itu masih ada segi lain yang perlu diperhatikan. Prinsip kerukunan memang senantiasa menuntut kerelaan-kerelaan tertentu: untuk mencegah konflik orang harus bersedia untuk menerima kompromi, harus sering kali rela untuk tidak memperoleh haknya dengan sepenuhnya. Namun sebaliknya prinsip kerukunan juga menjamin bahwa ia beruntung dari kerelaan pihak-pihak lain dalam kelompok. Jadi berkorban itu ada untungnya juga, tidak hanya secara emosional karena kerelaan untuk pengorbanan membebaskan kita dari konfrontasi-konfrontasi yang tidak enak, melainkan juga secara material: pihak-pihak lain pun harus bersedia untuk sewaktu-waktu merelakan sesuatu dan oleh karena itu lama kelamaan kita akan memperoleh kompensasi atas segala apa yang kita relakan sendiri. Kecuali itu kelompok perlu memperhatikan dengan sungguh-sungguh agar dalam jangka panjang keadilan selalu terjamin. Karena kalau tidak, maka pihak yang selalu dirugikan demi kelompoknya lama-lama akan menaikkan taruhan mulanya pada musyawarah bersama, dan ia akan makin lama makin nekad mempertahankan kepentingan-kepentingannya sendiri. Tetapi karena kelompok, karena tekanan prinsip

⁷¹ Bdk. Koentjaraningrat 1961, 29-41; C. Geertz 1969, 66.

⁷² Sebagaimana dilaporkan oleh Hildred Geertz (1961, 68), motivasi untuk memberi hadiah berlebihan pada kesempatan pernikahan atau sunat adalah gagasan bahwa dengan demikian anak dibebani kewajiban untuk membalas kebaikan itu kepada orang tua mereka di kemudian hari.

⁷³ H. Geertz 1961, 48.

kerukunan, harus mengambil semua keputusan secara mufakat, maka bagi kelompok akan semakin sulit untuk memenangkan kepentingannya terhadap anggota itu tadi. Kecuali itu masyarakat harus berhati-hati jangan sampai melanggar kepentingan-kepentingan pribadi yang vital. Karena kalau begitu maka timbulnya konflik secara terbuka tidak akan dapat dicegah untuk selamanya. Begitu pula dalam jangka waktu panjang masyarakat harus menjamin keadilan dalam menuntut pengorbanan pribadi, jangan sampai ada orang yang karena jengkel ngotot mempertahankan pendiriannya sendiri sehingga kata sepakat semakin sulit dapat dicapai. Berlawanan dengan "pandangan-pandangan dangkal yang mengidealisir"⁷⁴ yang banyak dapat kita dengar, menurut hemat saya pendapat Clifford Geertz harus disetujui bahwa: "Rukun, sebagai suatu nilai, tidak mengikat orang-orang komunis primitif yang disosialisasikan secara berlebih-lebihan, tetapi mengikat petani-petani materialis yang agak merasa diri cukup dengan pengetahuan yang jelas mengenai di mana adanya kepentingan mereka. Hal itu terjadi bukan dengan membangkitkan pengertian yang kabur tentang persaudaraan universal tetapi dengan memberikan batasan tentang cara-cara, sarana, dan bentuk-bentuk kerja sama antar-individu yang secara spesifik terbatas dalam suatu konteks sosial yang diberi batasan secara jelas pula."⁷⁵

Di samping itu ada batas-batas kemungkinan untuk mendorong seseorang. Apabila batas-batas itu dilampaui ia bereaksi secara konfrontatif. Itu dapat terjadi dalam bentuk suatu letusan yang amat emosional, yang tidak seimbang dengan alasan kongkret. Letusan itu bukan bagaikan halilintar yang membersihkan udara, melainkan lebih mirip dengan letusan maut Gunung Merapi yang menghancurkan segala-galanya; yang tinggal hanyalah kematian, puing-puing dan abu. Letusan semacam itu yang berarti bahwa mekanisme-mekanisme kontrol psikis telah ambruk dan dialami sebagai sesuatu yang amat mengejutkan dan memalukan.⁷⁶ Batas kemampuan untuk menerima itu bukanlah suatu batas yang tertanam dalam prinsip kerukunan itu sendiri, melainkan merupakan keambrokan prinsip itu.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ C. Geertz 1969, 61.

⁷⁶ Bentuk paling ekstrem letusan semacam itu adalah *amuk*. Sebuah kasus yang sedikit berbeda mengenai keambrokan kontrol diri emosional pada waktu sebuah pemakaman, bersama dengan reaksi para pelayat lain, diceritakan oleh Clifford Geertz, 1957.

2. Prinsip Hormat

Kaidah kedua yang memainkan peranan besar dalam mengatur pola interaksi dalam masyarakat Jawa ialah prinsip hormat. Prinsip itu mengatakan bahwa setiap orang dalam cara bicara dan membawa diri selalu harus menunjukkan sikap hormat terhadap orang lain, sesuai dengan derajat dan kedudukannya. "Apabila dua orang bertemu, terutama dua orang Jawa, bahasa, pembawaan dan sikap mereka mesti mengungkapkan suatu pengakuan terhadap kedudukan mereka masing-masing dalam suatu tatanan sosial yang tersusun dengan terperinci dan cita rasa. Mengikuti aturan-aturan tatakrama yang sesuai, dengan mengambil sikap hormat atau kebapaan yang tepat, adalah amat penting."⁷⁷

Prinsip hormat berdasarkan pendapat, bahwa semua hubungan dalam masyarakat teratur secara hirarkis, bahwa keteraturan hirarkis itu bernilai pada dirinya sendiri dan oleh karena itu orang wajib untuk mempertahankannya dan untuk membawa diri sesuai dengannya.⁷⁸ Pandangan itu sendiri berdasarkan cita-cita tentang suatu masyarakat yang teratur baik, di mana setiap orang mengenal tempat dan tugasnya dan dengan demikian ikut menjaga agar seluruh masyarakat merupakan suatu kesatuan yang selaras. Kesatuan itu hendaknya diakui oleh semua dengan membawa diri sesuai dengan tuntutan-tuntutan tatakrama sosial. Mereka yang berkedudukan lebih tinggi harus diberi hormat. Sedangkan sikap yang tepat terhadap mereka yang berkedudukan lebih rendah adalah sikap kebapaan atau keibuan dan rasa tanggung jawab. Kalau setiap orang menerima kedudukannya itu maka tatanan sosial terjamin. Oleh karena itu orang jangan mengembangkan ambisi-ambisi, jangan mau bersaing satu sama lain, melainkan hendaknya setiap orang puas dengan kedudukan yang telah diperolehnya dan berusaha untuk menjalankan tugasnya masing-masing dengan sebaik-baiknya: "Ambisi, persaingan, kelakuan kurang sopan, dan keinginan untuk mencapai keuntungan material pribadi dan kekuasaan merupakan sumber bagi segala perpecahan, ketidakselarasan dan kontradiksi yang seharusnya dicegah dan ditindas."⁷⁹

Kesadaran akan kedudukan sosial masing-masing pihak meresapi seluruh kehidupan orang Jawa. Dalam bahasa Jawa tidak ada

⁷⁷ Willner 1970, 259.

⁷⁸ H. Geertz 1961, 147.

⁷⁹ Mulder 1978, 41.

kemungkinan untuk menyapa seseorang dan bercakap-cakap dengannya tanpa sekaligus memperlihatkan bagaimana kita menaksirkan kedudukan sosial kita dibandingkan dengan dia. Sebagaimana telah diterangkan dalam hubungan dengan prinsip kerukunan, orang Jawa dalam menyapa orang lain mempergunakan istilah-istilah dari bahasa keluarga. Istilah-istilah itu memiliki keistimewaan bahwa di dalamnya hampir selalu terungkap segi yunior-senior. Sebaliknya dalam kebanyakan bahasa Eropa, misalnya, perbedaan yang terpenting adalah perbedaan antara jenis (*brother/sister, grandfather/grandmother*) sedangkan dalam bahasa Jawa perbedaan jenis sering tidak terungkap, kecuali dalam sebutan-sebutan yang memuat kata *pak* atau *mbok/bu*, dan beberapa istilah lain. Apabila perbedaan jenis perlu diungkapkan, perlu ditambah kata sifat perempuan (*wadon*), atau laki-laki (*lanang*).⁸⁰ Tetapi dalam hampir semua istilah itu termuat apakah orang lebih tua atau lebih muda, apakah keponakan itu adalah anak kakak atau anak adik ayah atau ibu. Apabila lawan bicara memiliki pangkat sosial yang lebih tinggi, dipergunakan istilah senior, apabila pangkatnya lebih rendah istilah yunior. Seorang laki-laki yang lebih tua bisa disebut *mbah* (kakek) atau *pak*, laki-laki yang sama umurnya atau sedikit lebih muda disebut *kak* atau *kang*, yang jauh lebih muda disebut *dhik*; seorang wanita yang lebih tua disebut *mbah* atau *mbok*, wanita yang sama umurnya disebut *mbakyu* (kakak perempuan), yang lebih muda *dhik*. Penggunaan istilah-istilah itu masih bergeser sesuai dengan kedudukan sosial; makin tinggi kedudukan seseorang, makin tua dia dalam sebutan, dan sebaliknya. Dan apabila mereka itu betul-betul masih keluarga, maka tanpa memperhatikan perbandingan umur yang nyata harus dipergunakan istilah dan bahasa yang sesuai dengan hubungan generasi. Hildred Geertz menceritakan bagaimana seorang anak berumur dua belas tahun memprotes bahwa ia harus menyebut keponakannya yang berumur dua tahun tetapi termasuk generasi orang tuanya, dengan sebutan *mbah* dan dalam bahasa krama. Akhirnya ibu mengizinkan dia memakai bahasa ngoko, tetapi dengan memakai sebutan *mbah cilik* (kakek kecil).⁸¹ Mengingat bahwa setiap orang entah masih keluarga atau tidak harus disapa dalam istilah-istilah kekeluargaan maka kiranya benar juga pendapat Hildred Geertz bahwa

⁸⁰ Menerjemahkan surat dari bahasa Indonesia (yang dalam hal ini mirip dengan bahasa Jawa) ke dalam bahasa Jerman, misalnya, sering sulit, karena sang penerjemah tidak tahu apakah kata "kakak" atau "adik" harus diterjemahkan dengan *Bruder* atau *Schwester*.

⁸¹ H. Geertz 1961, 23.

pikiran pertama seorang Jawa pada permulaan suatu pembicaraan adalah: "Tingkat kehormatan mana yang harus saya tunjukkan kepadanya?"⁸²

Namun alasan utama mengapa setiap pembicaraan antara dua orang Jawa dengan sendirinya mengandaikan suatu penentuan perimbangan sosial terletak dalam struktur bahasa Jawa sendiri. "Adalah tidak mungkin untuk bicara dalam bahasa Jawa tanpa mengacu pada tinggi-rendahnya kedudukan lawan bicara terhadap kedudukan pembicara. Dalam gradasi-gradasinya yang sulit dan formal yang begitu banyak, pilihan kata-kata mencerminkan kedudukan, keakraban atau hubungan resmi, umur, jarak sosial dan pangkat, sekaligus dengan segala nuansa harapan satu sama lain, kewajiban dan hak-hak. Pilihan kata-kata dan bahasa mengungkapkan tatanan yang ada".⁸³ Seperti misalnya, bahasa Jerman tidak bisa dipergunakan tanpa sekaligus mengungkapkan hubungan waktu (yang sudah terjadi, sedang terjadi, akan terjadi), begitu orang tidak bisa bicara dalam bahasa Jawa tanpa mengungkapkan hubungan pangkat dan kedudukan antara pembicara, lawan bicara dan, kalau ada, pihak ketiga yang mereka bicarakan bersama. Indikator-indikator status sosial sudah tertanam dalam bahasa Jawa sendiri. Suatu pembicaraan hanya dapat berlangsung antara dua pihak yang sama kedudukannya, atau antara pihak yang lebih tinggi dengan yang lebih rendah dan sebaliknya, dan dalam kerangka garis besar itu orang Jawa masih mengenal amat banyak gradasi lagi.

Bahasa Jawa terdiri dari dua tingkat utama yang berbeda dalam perkataan dan gramatika. Yang satu, bahasa *krāmā*, mengungkapkan sikap hormat, sedangkan yang satunya mengungkapkan keakraban (*ngoko*). Berbeda misalnya dengan bahasa Jerman atau Prancis, *ngoko* dan *krāmā* tidak hanya berbeda dalam pronomina personal dan posesif person kedua dan dalam sufiks-sufiks kata kerja yang bersangkutan, melainkan dalam perbendaharaan kata dan dalam gramatika. Untuk kurang lebih 850 istilah terpenting dari kehidupan sehari-hari bahasa Jawa mempunyai bentuk *ngoko* dan *krāmā* tersendiri.⁸⁴ Kemudian harus ditambah sekitar 260 kata suatu tingkat bahasa ketiga, yaitu *krāmā inggil*, yang mengenai pribadi, tindakan-tindakan dan beberapa benda yang amat erat hubungannya dengan pribadi serta mengungkapkan sikap hormat yang amat tinggi, dan yang dikombinasikan baik

⁸² H. Geertz 1961, 19.

⁸³ Mulder 1978, 40.

⁸⁴ Poedjosoedarmo, 64.

dengan bahasa *krāmā* maupun dengan bahasa *ngoko*. Kecuali itu masih terdapat banyak sekali kombinasi tengahan.⁸⁵ Dengan demikian bahasa Jawa kurang lebih mencapai sebelas tingkat bahasa yang berbeda, yang masing-masing sesuai dengan hubungan kepangkatan sosial tertentu,⁸⁶ dengan 850 istilah yang diungkapkan dengan dua kata, dan 260 istilah yang diungkapkan dengan tiga kata. Oleh karena itu penggunaan bahasa Jawa mengandaikan kesadaran akan kedudukan sosial masing-masing.⁸⁷

Kefasihan dalam mempergunakan sikap-sikap hormat yang tepat dikembangkan pada orang Jawa sejak kecil melalui pendidikan dalam keluarga. Sebagaimana diuraikan oleh Hildred Geertz pendidikan itu tercapai melalui tiga perasaan yang dipelajari oleh anak Jawa dalam situasi-situasi yang menuntut sikap hormat, yaitu *wedi*, *isin*, dan *sungkan*. *Wedi* berarti takut, baik sebagai reaksi terhadap ancaman fisik maupun sebagai rasa takut terhadap akibat kurang enak suatu tindakan.

Pertama-tama anak belajar untuk merasa *wedi* terhadap orang yang harus dihormati. Anak dipuji apabila bersikap *wedi* terhadap orang yang lebih tua dan terhadap orang asing. Bentuk-bentuk pertama kelakuan halus dan sopan dididik pada anak dengan menyindir pada segala macam bahaya mengerikan dari pihak-pihak asing dan kekuatan-kekuatan di luar keluarga yang akan mengancamnya.⁸⁸

Tidak lama kemudian mulailah pendidikan untuk merasa *isin*.⁸⁹ *Isin* berarti malu, juga dalam arti malu-malu, merasa bersalah, dan

⁸⁵ Poedjosoedarmo, 67.

⁸⁶ Poedjosoedarmō, 59, 67. s.

⁸⁷ Bakker 1978 menunjuk pada kenyataan bahwa penghalusan bahasa dari *ngoko* ke *krāmā* dan ke *krāmā inggil* disertai suatu pengaburan arti kata. Misalnya kata-kata *arep*, *bakal* (masa depan), *wani* (berani) dan *gelem* (mau) dalam bahasa *krāmā* menjadi hanya dua kata saja, yaitu *badhé* dan *purun* dan dalam *krāmā inggil* semuanya menjadi *karsā*. *Tuku/tumbas* (membeli), *njupuk/mendhet* (mengambil), *takon/nedhā* (bertanya) dan *njaluk/nedhā* (minta), jadi empat kata dalam *ngoko* dan tiga dalam *krama*, dalam *krāmā inggil* menjadi *mundhut*. Pengaburan arti yang eksak ini adalah tanda kehalusan dan seiring dengan apa yang dalam hubungan dengan prinsip rukun dikatakan tentang disimulasi, *éthok-éthok* dan sebagainya. Dalam komunikasi yang halus, obyektivitas dalam arti kesesuaian dengan suatu kenyataan di luar kesadaran orang, semakin dianggap kurang penting dibandingkan dengan hubungan-hubungan intersubjektif dan dengan emosi-emosi yang menyertainya.

⁸⁸ H. Geertz 1961, 114 s.

⁸⁹ H. Geertz 1961, 115-117.

sebagainya. Belajar untuk merasa malu (*ngerti isin*) adalah langkah pertama ke arah kepribadian Jawa yang matang. Sebaliknya penilaian *ora ngerti isin*, ia tidak tahu malu, merupakan suatu kritik yang amat tajam. Rasa *isin* dikembangkan pada anak dengan membuat dia malu di hadapan tetangga, tamu, dan sebagainya, apabila ia melakukan sesuatu yang pantas ditegur. Sebagai akibat maka anak-anak sering kelihatan amat malu-malu kalau ada tamu, seakan-akan mereka dibanjiri oleh suatu perasaan malu total, sehingga mereka sama sekali tidak bisa disapa, bahkan oleh ibu mereka sendiri.⁹⁰

Isin dan sikap hormat merupakan suatu kesatuan. Orang Jawa merasa *isin* apabila ia tidak dapat menunjukkan sikap hormat yang tepat terhadap orang yang pantas dihormati. Perasaan *isin* dapat muncul dalam semua situasi sosial. Satu-satunya kekecualian adalah lingkaran keluarga inti (di mana ayah belum tentu termasuk), di mana terdapat suasana akrab (*tresna*) dan orang tidak merasa *isin* satu terhadap yang lain.⁹¹ Suasana akrab adalah kebalikan dari hubungan-hubungan interaksi di mana orang harus menunjukkan sikap hormat dan dengan sendirinya tertekan oleh perasaan *isin*. Sebaliknya semua hubungan ke luar selalu terancam oleh perasaan *isin*. Terhadap perasaan itu ia berusaha untuk membekali diri dengan dua cara. Di satu pihak dengan memperluas lingkaran hubungan keakraban. Begitu misalnya dikatakan bahwa terhadap tetangga orang seharusnya jangan merasa malu. Namun usaha itu jarang berhasil. Tidak adanya perasaan *isin* dengan segala ketegangan dalam keluarga inti kiranya menjadi alasan mengapa orang Jawa suka untuk mewujudkan semua hubungan sosial sebagai hubungan kekeluargaan. Namun siasat itu pun tidak berhasil untuk menghilangkan bayangan perasaan *isin* dan untuk menjalin hubungan sosial yang betul-betul santai. Di lain pihak adanya tata krama kesopanan yang ketat membantu untuk mencapai bentuk-bentuk pergaulan yang lebih santai, karena aturan-aturan itu menjamin bahwa kata-kata dan pembawaan kita cocok dan oleh karena itu kita tidak perlu merasa *isin*. Barangkali itulah sebabnya mengapa orang Jawa biasanya tidak kelihatan terganggu dengan adanya segala macam aturan sopan-santun, melainkan bahkan nampak lebih santai bergaul

⁹⁰ "The two-year-old, silent in fear that the strange visiting man will, as his mother had warned, bite him if he makes a noise, is not unrelated to the four-year-old who, stiff with shyness, hides behind his mother, or the adult villager who, when calling on a government official, hides not only his shame but also his purpose in coming behind a screen of polite sentences." H. Geertz 1961, 113.

⁹¹ H. Geertz 1961, 113.

dalam kerangka itu. Kiranya tidak berlebihan untuk mengatakan bahwa ketakutan terhadap rasa *isin* merupakan salah satu motivasi terkuat bagi orang Jawa untuk menyesuaikan kelakuannya dengan norma-norma masyarakat.

Apabila anak sudah kurang lebih berumur lima tahun maka ia sudah mengerti konteks-konteks mana yang harus membuat dia merasa *isin*. Semakin ia menjadi dewasa dan semakin ia menguasai tatakrama kesopanan, semakin ia diakui sebagai anggota masyarakat Jawa penuh. Selama tahun-tahun ini orang Jawa belajar merasa *sungkan*. *Sungkan* itu suatu perasaan yang dekat dengan rasa *isin*, tetapi berbeda dengan cara seorang anak merasa malu terhadap orang asing. *Sungkan* adalah malu dalam arti yang lebih positif. Berbeda dengan rasa *isin*, perasaan *sungkan* bukanlah suatu rasa yang hendaknya dicegah. Hildred Geertz menggambarkan *sungkan* sebagai "rasa hormat yang sopan terhadap atasan atau sesama yang belum dikenal,"⁹² sebagai "pengekangan halus terhadap kepribadian sendiri demi hormat terhadap pribadi lain."⁹³ *Sungkan* adalah rasa malu positif yang dirasakan berhadapan dengan atasan.

Wedi, *isin*, dan *sungkan* merupakan suatu kesinambungan perasaan-perasaan yang mempunyai fungsi sosial untuk memberi dukungan psikologis terhadap tuntutan-tuntutan prinsip hormat. Dengan demikian individu merasa terdorong untuk selalu mengambil sikap hormat, sedangkan kelakuan yang kurang hormat menimbulkan rasa tak enak. Pembatikan perasaan-perasaan itu adalah tanda kepribadian yang matang. " 'Mengerti' *isin*, *sungkan*, dan *rukun* dan mengerti kapan dan bagaimana perasaan-perasaan itu cocok berarti bahwa orang telah mencapai cita-cita lebih umum untuk menjadi orang Jawa: tahu bagaimana membawa diri, sehat, dan matang, pendek kata, menjadi Jawa sepenuhnya."⁹⁴

Sikap hormat dan sikap-sikap yang berhubungan dengannya berkembang dengan paling jelas dalam kalangan-kalangan masyarakat di mana hidup sehari-hari sangat dipengaruhi oleh struktur-struktur hirarkis, yaitu dalam kalangan priyayi yang secara tradisional berpedoman pada kraton.⁹⁵ Sedangkan dalam lingkungan desa dengan

⁹² H. Geertz 1961, 114.

⁹³ H. Geertz 1961, 152.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Sutherland 1973, 145 ss. dan 455 ss., menggambarkan bentuk-bentuk hormat kongkret dalam kalangan priyayi abad XIX, dengan beberapa reaksi yang menentang dalam tahun 20 dan 30-an abad ini.

struktur dasar yang egaliter sikap-sikap itu tidak memainkan peranan yang begitu besar, sebagaimana juga dalam kelas-kelas yang bekerja dengan tangan. Pada zaman sekarang mentalitas yang ditentukan oleh pembatiran sikap-sikap hormat terutama nampak dalam kalangan pegawai dan pejabat, dalam kalangan militer dan pada umumnya dalam kalangan golongan menengah terdidik yang tidak jarang juga disebut priyayi modern. Sikap kalangan-kalangan itu ditentukan oleh patokan "bahwa tindakan-tindakan manusia itu sebaiknya diarahkan dan diorientasikan ke kelakuan sang pemimpin", "bahwa pemimpin, orang-orang tinggi dan orang-orang tua harus dilayani dan dihormati secara luas".⁹⁶ Orang bawahan merasa dihormati kalau boleh memberi hadiah-hadiah kecil kepada atasan. Sebaliknya menjadi atasan membawa kewajiban untuk melindungi para bawahan dan mereka yang kedudukannya lebih rendah. Bawahan mengharapkan dari atasan perlindungan dan pedoman moral, sedangkan atasan boleh memperhitungkan pelayanan dan loyalitas dari para bawahannya.⁹⁷ Bawahan-bawahan dan orang rendahan tidak berhak untuk mengukur atasan atau yang berkedudukan lebih tinggi pada norma-norma moral, untuk mengkritik atau untuk menuntut pertanggungjawaban mereka. Melainkan justru sebaliknya: kelakuan atasan dengan sendirinya dianggap benar dan dengan demikian menjadi standard moral yang akan ditiru oleh bawahan.

Koentjaraningrat menilai kenyataan ini secara negatif. Ia menafsirkannya sebagai salah satu alasan utama bagi korupsi, kekurangan kesadaran tanggungjawab obyektif dan inefisiensi. Suatu komunikasi sejati antara atasan dan bawahan tidak dapat berkembang: atasan memberi "briefing", "wejangan" dan "pengarahan", sedangkan bawahan menulis "laporan", tetapi laporan itu biasanya bersifat "laporan kecap", artinya sudah dirumuskan sesuai dengan harapan atasan. Suatu komunikasi tentang masalah-masalah obyektif tidak terjadi.⁹⁸ Yang terjadi ialah suatu kesatuan kepentingan antara patron dan klien untuk mempertahankan situasi yang menguntungkan kedua belah pihak itu, yang berdasarkan pada kebutuhan bawahan akan proteksi di satu pihak dan atasan akan status di lain pihak, dan yang secara moral dan psikologis disahkan oleh prinsip hormat.

Kedadaan di desa lain. Kehidupan bersama di desa sejak semula menjunjung tinggi nilai kesamaan. Dalam tahun lima puluhan Jay

⁹⁶ Koentjaraningrat 1969, 44.

⁹⁷ Mulder 1978, 42.

⁹⁸ Koentjaraningrat 1969, 44; tentang hal korupsi lihat juga Soedarso.

masih mengamati bahwa baik petani miskin maupun petani kaya dengan bangga mengatakan bahwa dalam desa setiap orang, tanpa perbedaan kemampuan ekonomisnya, menikmati kedudukan dan hormat yang sama. Lurah memang menduduki tempat sebagai bapak, tetapi bukan sebagai otoritas yang harus ditaati, melainkan sebagai *primus inter pares*.⁹⁹ Otoritas lurah tidak tanpa tantangan dan tantangan. Untuk tindakan-tindakan yang menyangkut seluruh desa ia harus mencari persetujuan semua orang desa. Perintah diberikan dalam bentuk usul seperti kepada orang yang sama kedudukannya. Semua keputusan penting disetujui sebelumnya melalui suatu musyawarah atau *rembug desa*.¹⁰⁰

Tetapi apabila dalam *rembug desa* muncul seorang wakil pemerintah yang datang dari kota, tidak terjadi musyawarah dan kritik langsung terhadap usul-usulnya praktis tidak mungkin.¹⁰¹ Namun akibat perintah dan instruksi macam ini juga sangat terbatas.¹⁰² Orang-orang desa yang berkumpul, termasuk lurah, tentu akan menerima tamu tinggi dari kota menurut segala aturan tatakrama, tetapi penerimaan itu tidak menjamin bahwa petunjuk-petunjuk kebapaan pejabat pusat itu juga akan dilaksanakan. Apabila pejabat itu tidak betul-betul berusaha

⁹⁹ Bdk. Jay 1969, 239-288; Wertheim 133; namun pada zaman sekarang lurah semakin menjadi orang resmi, berdasarkan kebijaksanaan pemerintah untuk menjadikan lurah menjadi penyalur kebijaksanaannya sampai ke tingkat desa. Kebijakanannya itu telah dimulai oleh Belanda dalam abad yang lalu, Wertheim 139; dengan demikian prinsip hormat juga masuk ke desa, paralel dengan pertajaman perbedaan antarkelas di pedesaan. Secara resmi lurah sekarang pun dipilih oleh penduduk desa. Bagaimana pelaksanaan suatu pemilihan lurah di zaman liberal dalam sebuah desa di Jawa Timur dilukiskan oleh Clifford Geertz 1965, 155-208.

¹⁰⁰ Jay 1969, 407-410; itu mirip dengan apa yang diamati Ann Willner dalam sebuah perusahaan Jawa Timur dalam tahun 50-an; walaupun jarang diadakan rapat antara buruh-buruh perusahaan itu dengan pimpinan serikat buruh, namun pimpinan itu tetap merasa perlu, terutama dalam hal-hal yang langsung mengenai kepentingan buruh, untuk lebih dulu menajagi harapan mereka, misalnya untuk menetapkan suatu kebijaksanaan bagi perundingan dengan manajemen. Kalau diadakan rapat, setiap buruh dapat bicara sekeinginannya; tidak dicoba untuk mencegah dia menyeleweng dari masalah pokok pembicaraan. Apabila usul-usul pimpinan serikat buruh kurang disetujui, hal itu biasanya tidak diungkapkan secara langsung, melainkan misalnya dengan menunjuk pada beberapa akibat kebijaksanaan itu yang tidak diinginkan, yang sering dibuat-buat. Bdk. Willner 1961, 308-310.

¹⁰¹ Bdk. Jay 1969, 346.

¹⁰² Bdk. Jay 1969, 405.

agar orang-orang desa menyetujui apa yang diharapkannya dengan jujur dan rela maka pelaksanaan petunjuk-petunjuknya dalam praktek akan disesuaikan dengan keinginan desa, atau sama sekali tidak akan dijalankan.

Di sini nampak bahwa apa yang telah kita lihat tentang prinsip kerukunan juga berlaku tentang prinsip hormat: prinsip itu tidak mengenai sikap batin, melainkan mengenai kelakuan dalam masyarakat. Bukan ketidaktaatan, melainkan mengenai kelakuan yang kurang hormat itulah yang bertentangan dengan prinsip itu. Yang diharapkan bukanlah bahwa kita merasa hormat terhadap atasan atau yang berkedudukan lebih tinggi (rasa *sungkan* dengan sendirinya akan muncul; rasa itu suatu mekanisme psikis dan bukan obyek tuntutan perintah hormat), melainkan agar kita menunjukkannya. Hildred Geertz menulis: "Suatu segi menarik dalam semua hubungan sosial Jawa ialah bahwa yang penting bukanlah kejujuran hubungan itu. Dan walaupun dalam banyak interaksi sosial kedua belah pihak menyadari betul-betul bahwa situasi yang sebenarnya antara mereka bukanlah sebagaimana nampak di permukaan, namun semua puas asal saja kesatuan pada permukaan tidak diganggu".¹⁰³ Betapapun luasnya jangkauan prinsip hormat bersama dengan perasaan *isin* dan *sungkan*, namun isiuntutannya terbatas. Kedudukan yang lebih tinggi misalnya tidak memberikan hak-hak yang istimewa, misalnya dalam keluarga mengenai hak warisan. Begitu pula prinsip hormat tidak memberikan privilese-privilese ekonomis, melainkan hanya menuntut pengakuan senioritas dalam sikap lahiriah. "Hormat hanya berarti pengakuan pangkat yang lebih tinggi melalui tatakrama yang sesuai."¹⁰⁴ Pemberian hormat tidak selalu menunjuk pada otoritas yang sebenarnya. Dalam keluarga Jawa otoritas yang sebenarnya sering terletak dalam tangan ibu, tetapi yang menerima sikap hormat adalah ayah.

Jadi prinsip hormat jangan disamakan dengan sikap "berikanlah perintah, dan kami mengikuti." Mendengarkan penuh hormat dan menyatakan persetujuan belum menjamin bahwa yang dikatakan juga akan dilaksanakan, melainkan hanya menunjukkan peradaban dan toleransi para pendengar terhadap orang yang harus dihormati. Terhadap perintah yang bertentangan dengan kepentingan bawahan atau yang tidak disetujui, memang tidak akan dikemukakan tantangan terbuka, namun boleh diboikot. Yang akan dipersalahkan adalah pihak

¹⁰³ H. Geertz 1961, 111.

¹⁰⁴ H. Geertz 1961, 148.

yang memberi perintah: justru karena prinsip hormat memaksa para bawahan untuk menjadi pendengar yang bisu, maka atasanlah yang harus mengetahui apakah para bawahan mempunyai keberatan. Dari seorang atasan yang bijaksana diharapkan bahwa ia sendiri dapat menemukan apa yang dipikirkan dan dirasakan oleh bawahannya; bahwa ia mengusahakan suatu dialog sejati, walaupun tata krama pergaulan menentukan bahwa yang boleh bicara hanyalah atasan sedangkan bawahan harus diam saja; bahwa dalam dialog itu ia berusaha untuk meyakinkan para bawahannya dan bahwa sebaiknya ia hanya memberi perintah-perintah di mana ia mengetahui bahwa bawahan juga bersedia untuk melaksanakannya. Mempergunakan kewajiban bawahan untuk tetap diam dan untuk mengatakan "setuju" demi untuk memaksakan perintah-perintah dari atas merupakan suatu penyalahgunaan prinsip hormat seperti prinsip kerukunan disalahgunakan apabila atas namanya salah satu anggota kelompok selalu dirugikan.

Oleh karena itu kita akan sangat keliru apabila kita menarik kesimpulan dari sikap tunduk orang Jawa, bahwa asal kita memberi perintah saja, perintah itu pasti akan terlaksana, kalau tidak sebelumnya dalam jalur-jalur tatakrama Jawa diadakan dialog sejati dan diusahakan persetujuan yang bebas. Sikap hormat tidak merupakan jaminan ketaatan. Orang-orang desa "telah belajar bahwa sikap tunduk pada otoritas ada manfaatnya, tetapi itu tidak berarti bahwa mereka rela untuk melaksanakan apa yang dituntut oleh otoritas itu. Orang Jawa mempunyai tujuh cara untuk mengatakan iya, dan, tergantung dari ungkapannya, kata yang sama bisa berarti segala apa dari 'setuju' sampai 'barangkali' ataupun 'tidak' secara menghina. Orang desa selalu senang kalau seorang dalang mempermainkan kata ini dalam pertunjukan wayang, misalnya seorang panakawan menjawab perintah raja dengan nada-nada yang berbeda. Para penonton menikmati cara abdi itu menghina tuannya dan penguasanya sedangkan dia itu sendiri nampaknya tidak menyadari penghinaan itu."¹⁰⁵

3. Etika Keselarasan Sosial

Kita telah melihat bahwa masyarakat Jawa mengatur interaksi-interaksinya melalui dua prinsip, prinsip kerukunan dan prinsip hormat. Dua prinsip itu menuntut bahwa dalam segala bentuk interaksi konflik-konflik terbuka harus dicegah dan bahwa dalam

¹⁰⁵ Polomka, 28 s.

setiap situasi pangkat dan kedudukan semua pihak yang bersangkutan harus diakui melalui sikap-sikap hormat yang tepat. Dua prinsip itu berhubungan erat satu sama lain. Mereka mencukupi untuk mengatur selengkapnya segala kemungkinan interaksi. Prinsip kerukunan mengatur semua bentuk pengambilan keputusan antara pihak-pihak yang sama kedudukannya. Prinsip hormat menentukan hubungan hirarkis dan dengan demikian menetapkan kerangka bagi segala macam interaksi. Dalam kerangka itu setiap pihak mempunyai tempatnya yang diakui, dan dengan demikian dapat ditentukan bagaimana suatu keputusan harus diambil: secara hirarkis atau menurut kerukunan. Keadaan ini juga bisa diungkapkan begini: prinsip hormat menetapkan kerangka acuan hirarkis dan dengan demikian sekaligus menentukan sebagian besar dari variabel-variabel pengambilan keputusan, yaitu situasi-situasi yang ditentukan oleh kedudukan yang tidak sama. Dalam kerangka hirarkis itu prinsip kerukunan, yang mengatakan bahwa semua yang bersangkutan harus memberikan persetujuan mereka, mengatur cara penyelesaian masalah-masalah yang terbuka, artinya yang tidak bisa ditentukan secara otoriter. Maka dua prinsip itu menetapkan titik tolak masing-masing pihak dan strategi-strategi untuk bertindak secara lengkap. Dengan demikian terpenuhi segala syarat agar interaksi-interaksi dapat berjalan dengan teratur: setiap pihak mempunyai tempatnya yang diakui dan mengetahui bagaimana ia harus bersikap, masing-masing pihak berelasi terhadap pihak lain, dan keselarasan bersifat sempurna. Oleh karena itu berikut ini saya mau menyebutkan dua prinsip itu sebagai prinsip-prinsip keselarasan.

Untuk mempertimbangkan implikasi-implikasi etis dua prinsip itu kita akan bertolak dari kedudukan istimewa yang dinikmati dua prinsip itu dalam masyarakat Jawa: prinsip-prinsip itu mengalahkan prinsip-prinsip regulatif sosial lain.

Keunggulan prinsip-prinsip keselarasan pertama-tama merupakan suatu kenyataan sosiologis. Suatu prinsip regulatif sosial lain adalah misalnya, hukum positif. Dalam pandangan Jawa prinsip-prinsip keselarasan memang harus didahulukan terhadap hukum positif. Mempertahankan hak-haknya menurut hukum positif berhadapan dengan prinsip-prinsip keselarasan tidak disetujui.¹⁰⁶ Namun dalam kenyataan masyarakat yang ditentukan oleh prioritas prinsip-prinsip keselarasan itu sekarang sudah tidak ada lagi. Sekarang orang Jawa harus hidup dalam suatu masyarakat di mana hukum positif memiliki

¹⁰⁶ Bdk. misalnya apa yang dikatakan di atas mengenai pembagian warisan.

keunggulan mutlak — memang baru dalam teori — dan prinsip-prinsip keselarasan hanya boleh dipakai dalam kerangka kebebasan yang masih dibiarkan terbuka oleh hukum positif. Jadi orang Jawa harus menerima suatu masyarakat yang tidak lagi seluruhnya sesuai dengan cita-citanya. Sedangkan masyarakat Jawa nyata pra-kolonial ditentukan oleh hukum adat yang justru sesuai dengan prinsip-prinsip keselarasan, jadi yang tidak bisa bertabrakan dengan prinsip itu. Apa yang dianggap adat termuat dalam konsensus dasar masyarakat dan menentukan hubungan kepangkatan dan kedudukan hirarkis.

Tetapi yang bagi kita lebih penting adalah implikasi-implikasi etis. Titik tolak kita ialah bahwa prinsip-prinsip keselarasan menuntut sesuatu dari individu. Masyarakat Jawa menuntut agar usahanya untuk menjamin kepentingan-kepentingan dan hak-haknya sendiri jangan sampai mengganggu keselarasan sosial.¹⁰⁷ Prinsip kerukunan secara prinsipil melarang pengambilan posisi yang bisa menimbulkan konflik. Prinsip hormat melarang pengambilan posisi-posisi yang tidak sesuai dengan sikap-sikap hormat yang dituntut. Apa pun yang diharapkan dan diusahakan oleh individu, betapa pun hak-hak dan kepentingan-kepentingannya, bagaimana pun ia sendiri menilai suatu keadaan, masyarakat Jawa mengharapkan agar individu hanya bertindak sesuai dengan pertimbangan-pertimbangannya sendiri sejauh keselarasan tetap dijaga dan derajat-derajat hirarkis tetap dihormati. Prinsip-prinsip keselarasan dengan demikian memuat larangan mutlak terhadap usaha untuk bertindak hanya atas dasar kesadaran dan kehendak seseorang sendiri saja.

Kenyataan ini mempunyai implikasi yang jauh. Pertama-tama larangan itu mengenai segala sikap yang disebabkan oleh emosi, napsu-napsu, tetapi juga oleh suatu kepentingan sendiri yang diperhitungkan dengan kepala dingin. Prinsip kerukunan dan hormat menuntut agar saya selalu menguasai perasaan-perasaan dan napsu-napsu saya dan agar saya bersedia untuk menomorduakan kepentingan-kepentingan saya pribadi terhadap pertahanan keselarasan masyarakat.

Tetapi prinsip-prinsip keselarasan menuntut lebih dari itu. Prinsip-prinsip itu melarang segala macam tindakan yang tidak sesuai dengan tuntutan: konflik-konflik secara prinsipil harus dihindari;

¹⁰⁷ Selo Soemardjan menulis: "*The social system in the village communities goes so far as to require that each member should think of the interest of the community first and of his own interest only after that,*" Selo Soemardjan, 308.

hubungan-hubungan hirarkis selalu perlu dihormati. Jadi prinsip-prinsip keselarasan merupakan suatu kerangka yang menjadi batas mutlak bagi segala apa, padanya tindakan saya, apa pun alasan dan motivasinya, menemukan batasnya. Secara prinsipil orang tidak boleh bertindak hanya berdasarkan penilaiannya sendiri terhadap suatu situasi. Tetapi dengan demikian pertimbangan-pertimbangan moral pun terkena oleh batasan rukun dan hormat. Dalam pandangan masyarakat Jawa pertimbangan-pertimbangan moral pribadi seseorang tidak memberi hak untuk menganggap sepi terhadap tuntutan-tuntutan prinsip-prinsip keselarasan. Jadi pada prinsip-prinsip keselarasan kewajiban saya untuk bertindak menurut tanggung jawab saya sendiri pun menemukan batasnya. Keprihatinan terhadap nasib orang lain, tanggung jawab terhadap tugas yang telah diterima ataupun suatu argumentasi berdasarkan prinsip-prinsip moral tidak dapat membenarkan suatu gangguan terhadap keselarasan sosial. Suara hati pun tidak memberi hak kepada individu untuk bertindak sendiri dengan tidak menuruti prinsip-prinsip keselarasan. Dengan kata lain, masyarakat menuntut agar individu jangan bertindak hanya berdasarkan pertimbangannya sendiri, dan itu berlaku pula apabila pertimbangan-pertimbangan itu sendiri dinilai positif.

Di sini orang bisa mengajukan sangkalan, yaitu bahwa pada umumnya orang memang tidak berhak untuk meremehkan norma-norma moral berdasarkan salah satu norma moral tertentu. Misalnya, kesadaran bahwa saya secara moral berkewajiban untuk memberi bantuan, tidak dengan sendirinya melegitimasi saya untuk memenuhi kewajiban itu dengan suatu cara yang melanggar hak pihak ketiga. Begitu pula dapat dikemukakan, bahwa saya tidak berhak untuk memberi suatu bantuan kalau dengan demikian saya menimbulkan suatu konflik (dengan mengandaikan bahwa suatu kelakuan yang menimbulkan konflik harus ditegur secara moral). Namun antara pertimbangan-pertimbangan itu dan larangan terhadap tindakan yang bertentangan dengan prinsip-prinsip keselarasan terdapat suatu perbedaan prinsipil. Kasus kewajiban untuk memberikan bantuan lawan kewajiban untuk menghormati hak pihak ketiga merupakan kasus klasik suatu tabrakan antara dua kewajiban. Dalam sistem-sistem moral deontologis dengan beberapa norma dasar yang tidak dapat disimpulkan satu sama yang lain suatu tabrakan antara dua kewajiban secara prinsipil selalu dapat terjadi. Sejauh di antara norma-norma yang bersangkutan terdapat aturan-aturan preferensi, kasus-kasus tabrakan itu pada prinsipnya dapat diputuskan secara tegas. Begitu misalnya

kewajiban untuk mengakui suatu hak tertentu harus didahulukan terhadap kewajiban untuk berbuat baik dengan suatu cara yang tidak ditentukan. Namun tidak antara semua norma moral dasar terdapat aturan preferensi. Kecuali itu perlu diperhatikan prinsip kesepadanan. Makin tanpa arti suatu hak, dan makin penting dan jelas di lain pihak kewajiban untuk berbuat baik, makin mungkin juga secara moral bahwa dalam kasus kongkret yang terakhir harus didahulukan terhadap yang pertama. Satu-satunya kemungkinan yang agak memuaskan (walaupun tetap tidak menjawab semua pertanyaan) untuk menanggapi kenyataan itu secara teoretis, terdiri dalam anggapan Ross bahwa norma-norma moral secara prinsipiil hanya mewajibkan secara *prima facie*.¹⁰⁸ Pendapat Ross itu berarti bahwa untuk situasi kongkret tidak mungkin diberikan petunjuk-petunjuk teoritis definitif.

Tetapi apabila kita menerapkan pendapat Ross pada prinsip-prinsip keselarasan, maka timbul pertanyaan bagaimana prinsip-prinsip itu harus diartikan. Dengan berpegang pada Ross kita bertolak dari pengandaian, bahwa semua norma moral hanya berlaku *prima facie*. Itu berarti bahwa secara moral kita tidak berhak untuk bertindak menurut satu norma moral saja, tanpa memperhatikan norma-norma moral lain yang barangkali juga menyangkut masalah yang sedang kita hadapi. Misalnya, ada norma moral yang memuji apabila kita membantu orang lain. Tetapi itu tidak berarti bahwa secara moral setiap bantuan bagi orang lain dapat dibenarkan. Bantuan itu baru dapat dibenarkan apabila kita memperhatikan norma-norma moral lain yang juga ada sangkut-pautnya, umpamanya bahwa kita melalui bantuan itu tidak boleh merugikan pihak ketiga yang berhak, atau bahwa kita hendaknya jangan menimbulkan konflik. Kalau hal itu diterapkan pada prinsip-prinsip keselarasan, kita memang dapat membenarkan, bahwa dalam segala tindak-tanduk kita harus memperhatikan norma yang melarang kita untuk menimbulkan konflik dsb. Tetapi secara moral larangan itu pun hanya salah satu norma saja. Jadi larangan itu pun tidak pernah mutlak melainkan hanya berlaku *prima facie*. Secara moral kita hendaknya mencegah timbulnya konflik, tetapi bisa saja terjadi bahwa tanggung jawab menuntut dari saya untuk mengambil risiko bahwa sebuah konflik akan pecah. Jadi secara moral kita akan mengatakan bahwa prinsip-prinsip keselarasan paling-paling berlaku *prima facie*. Dan itu berarti bahwa secara moral suatu tindakan yang mengganggu keselarasan barangkali kadang-kadang dapat dibenarkan,

¹⁰⁸ Bdk. Ross, 19 ss.

bahkan secara moral dapat dituntut. Sehingga kalau kita secara mutlak mau mengelakkan konflik dan menghindari sikap-sikap kurang hormat, kita dapat dinilai bertindak tidak moral.

Dengan demikian timbul pertanyaan apakah dalam masyarakat Jawa prinsip-prinsip rukun dan hormat dituntut dengan mutlak atau hanya secara *prima facie*. Jadi apakah suatu sikap yang bertentangan dengan keselarasan sosial selalu dan tanpa kekecualian akan dinilai sebagai negatif, ataukah masyarakat membenarkan bahwa seseorang sekali-sekali bertindak tidak rukun dan tidak hormat demi tuntutan moral?

Namun pertanyaan itu masih terlalu luas. Dilihat secara sosiologis, setiap masyarakat mempunyai standar-standar tertentu bagi kelakuan sosial yang legitim, yang juga memuat sanksi-sanksi apabila dilanggar. Berdasarkan suara hati seseorang masyarakat tidak akan membiarkan standar-standar itu dilanggar. Misalnya saja suatu masyarakat tidak akan membiarkan suatu pencurian berlangsung, juga tidak apabila dilakukan dengan suatu maksud yang terpuji. Setiap masyarakat memakai batas-batas kebebasan bertindak dan tidak akan membiarkan suatu pelanggaran terhadap batas-batas itu berlangsung, meskipun dilakukan atas nama suara hati atau berdasarkan keyakinan-keyakinan moral seseorang. Diterapkan pada masyarakat Jawa hal itu berarti bahwa masyarakat itu melarang sikap-sikap yang bertentangan dengan rukun dan hormat dan tidak membiarkan suatu pelanggaran terhadap standar-standar itu berlangsung. Sikap masyarakat Jawa itu sama sekali normal dan tidak menimbulkan masalah interpretasi.

Namun pertanyaan yang kita hadapi tidak terletak di dataran sosiologis, melainkan di dataran etis. Perbedaan antara dua dataran itu terletak dalam kualitas penilaian. Dataran sosiologis, atau hukum, dengan sendirinya tidak disertai penilaian terhadap baik-buruknya seseorang, melainkan membandingkan sikap orang dengan norma-norma sosial yang berlaku, dan kalau tidak sesuai maka orang itu akan ditindak. Bisa saja terjadi bahwa masyarakat menghukum seseorang, tetapi sekaligus mengakui bahwa motivasinya baik, dan oleh karena itu tidak menyertai hukuman itu dengan penilaian moral negatif. Sedangkan pendekatan etis justru menyangkut penilaian terhadap baik-buruknya seseorang sebagai manusia. Mencela suatu sikap secara moral berarti menilai orang itu sendiri sebagai kurang baik. Kembali kepada prinsip-prinsip keselarasan maka masalah kita bukanlah sikap lahiriah masyarakat terhadap si pelanggar, melainkan penilaian moral yang menyertainya.

Kiranya sudah jelas bahwa tuntutan untuk mencegah konflik dan untuk selalu menunjukkan sikap hormat yang tepat mempunyai

kedudukan tinggi dalam masyarakat Jawa. Orang yang menimbulkan konflik atau yang bersikap tidak hormat secara moral pun akan dicela, artinya akan dinilai sebagai manusia yang kurang baik. Namun hal itu bukan masalahnya. Penilaian itu dengan mudah dapat dimengerti dan berlaku, meskipun dengan bobot yang berbeda-beda, dalam kebanyakan masyarakat di dunia.

Yang menjadi masalah ialah bagaimana masyarakat menilai suatu sikap yang menimbulkan konflik atau kurang hormat apabila dilakukan bukan demi suatu kepentingan egois, bukan karena sembrono, bukan karena hawa nafsu, bukan karena orang meremehkan adat-istiadat, melainkan demi suara hatinya, atau atas nama norma-norma moral lain, atas nama tanggung jawabnya. Apakah masyarakat selalu akan mencela suatu sikap yang tidak sesuai dengan prinsip-prinsip keselarasan, ataukah masyarakat, atau anggota-anggota masyarakat yang memiliki penilaian moral yang matang, dapat mengerti dan menyetujui secara moral bahwa kadang-kadang seseorang merasa wajib untuk bersikap bertentangan dengan prinsip-prinsip itu? Apakah konflik secara moral tidak pernah dapat dibenarkan risikonya, atau etika Jawa sendiri dapat memahami dan membenarkan bahwa demi rasa tanggung jawab dan kewajiban seseorang mengambil sikap yang menimbulkan konflik atau melanggar etika kehormatan?

Jawaban atas pertanyaan itu mempunyai implikasi jauh bagi otonomi moral individu, sebagaimana dapat dilihat dari contoh ini. Bayangkan saja saya memperoleh bukti-bukti bahwa lurah desa saya mengkorupsikan dana-dana inpres. Saya wajib untuk melaporkan tindakan korupsi ini, bukan hanya karena tindakan itu sendiri melawan hukum, melainkan karena hanya kalau kasus korupsi ini dibuka, masih ada kemungkinan untuk membantu 25 keluarga yang paling miskin dalam desa itu. Terhadap kasus ini dapat dikatakan bahwa pertimbangan-pertimbangan itu belum memberi hak moral kepada saya untuk membuka korupsi ini begitu saja. Sebelumnya saya wajib untuk memperhatikan semua faktor relevan lain, misalnya situasi kongkret lurah itu sendiri (barangkali ia berada dalam keadaan terjepit ekstrem), atau agar perdamaian di desa dijaga, misalnya karena ada dua kelompok dalam desa itu yang beberapa tahun sebelumnya berhadapan satu sama lain dalam suatu perang saudara; membongkar korupsi lurah yang termasuk salah satu kelompok itu akan sekali lagi memecahkan persatuan itu dan barangkali mengakibatkan pembunuhan-pembunuhan baru. Baru apabila semua faktor itu telah saya pertimbangkan masak-masak, maka keputusan yang akhirnya saya ambil dapat

dianggap sebagai keputusan yang dipertanggungjawabkan secara moral, dan saya boleh bertindak sesuai dengannya. Namun apabila prinsip-prinsip keselarasan dianggap berlaku mutlak, situasi berubah. Kalau prinsip-prinsip itu dianggap berlaku mutlak, maka entah bagaimana pun penilaian saya sendiri, akhirnya saya hanya boleh bertindak sesuai dengan apa yang saya sadari sebagai kewajiban dan tanggung jawab saya, apabila hal itu tidak mengganggu keselarasan. Jadi apabila saya sudah mempertimbangkan semua segi, kemudian sampai pada penilaian bahwa dalam kasus ini kemungkinan pecahnya konflik kurang buruk akibatnya daripada apabila korupsi itu berlarut-larut — jadi apabila saya merasa wajib untuk melaporkan lura itu kepada yang berwajib walaupun itu melanggar prinsip rukun dan hormat — namun saya tetap akan dianggap tidak boleh melaporkannya. Dengan kata lain: sesudah saya sendiri mempertimbangkan semua faktor moral yang relevan, termasuk kewajiban moral untuk mencegah konflik, dan sesudah saya sampai kepada penilaian jelas tentang apa yang menjadi kewajiban saya, maka tetap berlaku, bahwa kewajiban itu hanya boleh saya jalankan, artinya bahwa itu hanyalah betul-betul merupakan kewajiban moral saya, kalau sesuai dengan prinsip kerukunan dan hormat. Jadi sebenarnya tidak perlu saya mempertimbangkan semua segi itu. Satu-satunya yang perlu saya lakukan ialah membentuk suatu pendapat tentang apakah pengumuman kasus korupsi itu melanggar tuntutan kerukunan dan hormat atau tidak. Dan apabila kemungkinan pelanggaran ada, maka tinggal saya menerima bahwa pelanggaran itu tak pernah dapat dibenarkan.

Jadi kalau prinsip-prinsip keselarasan dimutlakkan, prinsip-prinsip itu unggul terhadap semua pertimbangan moral lain dan saya tidak lagi berhak untuk menilai sendiri apa yang menjadi kewajiban dan tanggung jawab saya dalam suatu situasi. Pokoknya, jangan mengganggu kerukunan dan jangan bersikap kurang hormat, habis perkara. Perlu ditegaskan di sini, tidak kami katakan bahwa prinsip-prinsip keselarasan dalam masyarakat Jawa memang berlaku mutlak. Yang mau saya katakan di sini ialah bahwa *apabila* suatu masyarakat memutlakkan tindak rukun dan hormat maka masyarakat itu membatasi otonomi moral manusia. Karena saya lalu tidak diizinkan untuk bertanya apakah dalam kasus kongkret saya lebih wajib untuk menaati suara hati saya atau untuk menaati kewajiban keselarasan yang dituntut oleh tatakrama sopan-santun dan pendapat umum dalam masyarakat itu. Perbedaannya terhadap suatu etika otonomi moral bukanlah bahwa dalam wilayah etika itu suatu keputusan berdasarkan

suara hati yang bertentangan dengan prinsip-prinsip keselarasan akan dibiarkan oleh lingkungan. Melainkan perbedaannya bahwa apabila pun keputusan suara hati saya tidak diterima, namun keputusan itu tetap akan dimengerti, misalnya di bawah judul "suara hati yang sesat". Tindakan berdasarkan suara hati itu sendiri tidak akan dibiarkan, akan diusahakan untuk dicegah, barangkali saya akan terkena sanksi-sanksi, tetapi secara moral saya akan dinilai baik. Sedangkan dalam etika yang memutlakkan keselarasan, keputusan itu akan ditolak karena tidak sesuai dengan prinsip-prinsip keselarasan. Kalau prinsip-prinsip keselarasan dimutlakkan, individu terpaksa merelakan sebagian dari haknya untuk menentukan sendiri apa yang menjadi kewajibannya. Tentang kewajaran moral tuntutan-tuntutan keselarasan individu tidak berhak untuk memberikan penilaian. Ia tidak berhak untuk mendasarkan diri pada tanggung jawab pribadi, melainkan harus mengikuti apa yang oleh masyarakat dianggap betul.

Dengan demikian kita sampai pada kesimpulan bahwa kalau tuntutan untuk berlaku rukun dan hormat dianggap berlaku tanpa kekecualian, maka keberlakuan prinsip-prinsip moral lain otomatis akan direlatifkan juga. Tuntutan-tuntutan prinsip keselarasan akan selalu berlaku, sedangkan prinsip-prinsip moral lainnya hanya sejauh tidak bertentangan dengan keselarasan. Kesimpulan ialah bahwa tuntutan untuk mencegah konflik dan untuk menunjukkan hormat akan menggerogoti tanggung jawab moral individu serta keberlakuan norma-norma moral lain apabila dimutlakkan. Tetapi apakah prinsip-prinsip keselarasan harus dianggap sebagai prinsip-prinsip dasar moral Jawa?

Dengan prinsip-prinsip moral dasar saya maksud norma-norma moral tingkat terakhir, jadi norma-norma yang di satu pihak dalam keberlakuannya tidak lagi bisa didasarkan pada norma-norma lain, tetapi di lain pihak mendasari keberlakuan moral norma-norma moral tingkat satu sampai yang sebelum terakhir. Dalam arti ini prinsip-prinsip keselarasan tidak merupakan prinsip-prinsip dasar. Karena prinsip-prinsip keselarasan tidak mendasari keberlakuan moral norma-norma moral lain. Dalam masyarakat Jawa terdapat pelbagai prinsip moral, misalnya bahwa orang secara *prima facie* harus bersikap baik terhadap orang lain, harus bersikap adil, setia, jujur. Norma-norma ini mendasari nilai moral norma-norma lain yang lebih kongkret dan di lain pihak tidak dapat dikembalikan lagi pada norma-norma moral lain, apalagi tidak pada prinsip-prinsip keselarasan (tidak perlu kita di sini menjawab pertanyaan metaetis apakah prinsip-prinsip itu barangkali menurut Kant atau Aristoteles

atau dengan cara lain masih dapat dikembalikan pada suatu norma yang lebih dasariah lagi). Bahwa orang Jawa menganggap suatu tindakan yang adil sebagai terpuji secara moral, dengan pengandaian bahwa tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip keselarasan, tidak bisa dikembalikan pada prinsip-prinsip keselarasan, melainkan baginya berdasarkan pada nilai keadilan itu sendiri. Makin prinsip-prinsip keselarasan dimutlakkan, makin norma-norma moral dasar ini direlatifkan oleh prinsip-prinsip itu, karena dianggap hanya mewajibkan sejauh penerapannya tidak mengakibatkan konflik dan sejauh hubungan-hubungan pangkat dan kehormatan dalam masyarakat tetap terjamin. Dengan demikian prinsip-prinsip keselarasan akan mempunyai dampak besar terhadap sikap-sikap moral dalam seluruh masyarakat: semakin prinsip-prinsip itu dinomorsatukan, semakin prinsip-prinsip moral dasar yang sebenarnya dinonaktifkan. Jadi semua norma moral lainnya dalam keberlakuannya tidak lepas dari mereka. Tetapi prinsip-prinsip keselarasan itu mirip dengan batu karang di tengah sawah: prinsip-prinsip itu berdiri sendirian, tidak berada di tingkat yang sama dengan norma-norma moral lain karena mereka merelatifkan norma-norma moral lain tidak dari dalam melainkan dari luar.

Kedudukan khusus prinsip-prinsip keselarasan itu juga kelihatan apabila kita menganalisis struktur formalnya. Ciri formal umum keutamaan-keutamaan moral dasar seperti kebaikan hati, keadilan, kejujuran, dan kesetiaan ialah bahwa yang dituntut bukan tindakan-tindakan tertentu, melainkan suatu kehendak atau suatu sikap. Keutamaan-keutamaan dasar itu bahkan tidak dapat dimengerti tanpa hubungan dengan maksud batin tertentu (dan oleh karena itu memang tidak mempunyai arti dalam suatu model behavioristik). Memang, saya memenuhi kewajiban keadilan dengan melakukan apa yang dituntutnya, tanpa perlu saya mempunyai motivasi atau sikap batin tertentu (misalnya saya memenuhi kewajiban untuk membayar kembali hutang saya hanya dengan membayar kembali hutang itu, entah saya melakukannya karena saya merasa wajib, atau karena saya memperhitungkan bahwa tidak membayar akan membawa macam-macam ketidaknakan). Tetapi tidak mungkin saya menjalankan keutamaan keadilan apabila saya tidak mempunyai kehendak untuk bertindak dengan adil. Begitu pula saya tidak bisa menjadi jujur kecuali apabila saya mau mengatakan kebenaran.

Jadi keutamaan-keutamaan dasar itu tadi selalu mewajibkan atau mengandaikan suatu kehendak tertentu. Kehendak seperti itu bisa (dan harus) direalisasikan dengan pelbagai macam tindakan, kelakuan dan

sebagainya. Tentang tindakan dan kelakuan-kelakuan itu lantas ditentukan norma-norma moral tingkat menengah. Norma-norma moral itu memperoleh keberlakuannya oleh karena tindakan yang mewujudkannya merupakan ungkapan kehendak yang menghendaki norma dasar. Adalah mungkin saja bahwa norma dasar yang sama dalam situasi yang berbeda harus direalisasikan melalui tindakan-tindakan yang saling bertentangan. Misalnya norma dasar untuk berhati baik terhadap orang lain secara *prima facie* bisa diungkapkan dalam interaksi-interaksi sebagai berikut: memuji, menegur, membantu, tidak lagi memberikan bantuan, mempererat hubungan atau memutuskannya, dan seterusnya. Masing-masing dari interaksi-interaksi itu sendiri bisa (dan harus) dilaksanakan dalam pelbagai kemungkinan tindakan yang empiris. Tindakan-tindakan itu bisa menjadi obyek norma-norma moral tingkat pertama (begitu misalnya terdapat banyak sekali kemungkinan untuk mengungkapkan pujian atau syukuran; kewajiban interaksi untuk membantu orang lain bisa misalnya terungkap dalam norma moral tingkat pertama bahwa orang muda harus membantu seorang wanita tua untuk membawa kopernya naik tangga di rumah susun).

Yang menjadi inti otonomi moral individu ialah bahwa ia sendiri berhak untuk menilai mana dari pelbagai norma-norma dasar harus diterapkan pada situasi kongkret ini dan interaksi mana, dan kemudian tindakan kongkret mana, yang sesuai dengan tuntutan norma dasar itu. Tetapi tindakan-tindakan empiris tertentu, seperti juga interaksi-interaksi tertentu yang terungkap di dalamnya, tidak pernah berlaku secara mutlak, juga tidak *prima facie*, melainkan hanya berlaku relatif, yaitu sejauh di dalamnya terungkap suatu kehendak tertentu. Berbeda dengan prinsip-prinsip moral, tindakan-tindakan dan interaksi-interaksi memang dapat dimengerti tanpa dihubungkan dengan kehendak tertentu; dalam mendefinisikan apa itu "memuji", tidak tersangkut suatu maksud tertentu, tetapi tanpa maksud itu hal memuji tidak memiliki nilai moral.

Apabila kita kembali pada prinsip rukun dan hormat maka kelihatan bahwa kedua prinsip itu tidak mengenai suatu kehendak, melainkan mengenai interaksi tertentu. Prinsip kerukunan memuat perintah mutlak untuk mencegah interaksi konflik. Apakah saya menghindari konflik karena saya baik hati, atau karena saya malas, atau takut, atau karena saya menganggap itu lebih bijaksana, tidak penting dari segi prinsip kerukunan. Prinsip itu tidak hanya bisa dimengerti tanpa dihubungkan dengan kehendak tertentu, melainkan tanpa hubungan itu pun dituntut pelaksanaannya. Yang penting hanyalah agar saya

mencegah interaksi yang namanya konflik. Begitu pula prinsip hormat hanya menuntut agar bentuk-bentuk lahiriah pengakuan terhadap kedudukan setiap orang diperhatikan. Bagaimana sikap batin saya, apakah saya sungguh-sungguh menjunjung tinggi orang itu dan bersedia untuk melakukan apa yang dikehendakinya, atau dalam hati saya mengejek dia, atau merasa acuh tak acuh, tidak jatuh ke dalam jangkauan prinsip itu.

Pertimbangan-pertimbangan itu membenarkan apa yang telah kami kemukakan dalam hubungan dengan prinsip kerukunan: Dua prinsip keselarasan bukanlah prinsip moral, melainkan prinsip penata masyarakat. Yang dituntut bukan suatu sikap batin tertentu, melainkan bagaimana harus berkelakuan dalam masyarakat. Segi moral dua prinsip itu ialah bahwa masyarakat Jawa tidak menyetujui secara moral kalau seseorang, berdasarkan pertimbangannya sendiri, tidak bertindak menurut dua prinsip itu. Di situlah kita kembali kepada pertanyaan: apakah bobot moral dua prinsip itu? Apakah masyarakat hanya mengharapkan agar individu sedapat-dapatnya tidak sampai menimbulkan konflik dan bersikap kurang hormat, tetapi menyetujui kalau kadang-kadang seseorang merasa berkewajiban, berdasarkan tuntutan-tuntutan moral yang lebih dasariah, untuk melanggar dua prinsip itu? Ataupun sikap rukun dan hormat dituntut tanpa kekecualian, sehingga apa pun penilaian seseorang, ia diharapkan bertindak dan berkelakuan selaras? Dalam alternatif pertama, otonomi moral manusia tetap terjaga, karena walaupun ia merasa sangat wajib untuk bertindak sesuai dengan tuntutan keselarasan, namun ia tetap diakui hak moralnya untuk sekali-sekali mengambil sikap yang tidak sesuai. Sedangkan dalam setiap etika yang memutlakkan tuntutan keselarasan, otonomi moral individu dibatasi karena pertimbangan-pertimbangan moral pun tidak diakui memberi hak kepadanya untuk bertindak tidak selaras.

Kiranya jelas bahwa pertanyaan tajam di atas dalam suatu masyarakat kongkret tidak dapat dijawab. Sebuah masyarakat bukanlah sebuah traktat etis-ilmiah dengan segala macam distingsi tajam dan rumusan-rumusan terperinci tentang jangkauan masing-masing tuntutan. Yang jelas bahwa masyarakat Jawa sebagaimana digambarkan di sini sangat mementingkan keselarasan. Pertanyaan apakah tuntutan itu dimutlakkan atau tidak, tidak diarahkan kepada masyarakat Jawa itu, melainkan kami kemukakan untuk mempertajam kesadaran mengenai implikasi-implikasi suatu etika keselarasan. Yaitu bahwa kadang-kadang antara tuntutan untuk bersikap selaras dan tanggung jawab moral dapat terjadi konflik dan lantas akan teruji

apakah keselarasan dianggap sedemikian mutlak hingga membatasi otonomi moral manusia, atau ternyata disadari bahwa betapa pun pentingnya tuntutan untuk bersikap rukun dan hormat, namun tanggung jawab moral masih tetap dianggap lebih penting.

Sebelum kita melanjutkan perbincangan masalah ini, perlu kita terlebih dahulu menggali pandangan mengenai realitas seluruhnya yang pernah — dan untuk sebagian barangkali masih sekarang — menjadi kerangka interpretasi pengalaman-pengalaman kehidupan bagi masyarakat Jawa, dan daripadanya pandangan-pandangan moral tidak dapat begitu saja dilepaskan.

Bab IV

PANDANGAN DUNIA JAWA

DENGAN "pandangan dunia" saya maksud di sini keseluruhan semua keyakinan deskriptif tentang realitas sejauh merupakan suatu kesatuan daripadanya manusia memberi suatu struktur yang bermakna kepada alam pengalamannya. Suatu pandangan dunia merupakan kerangka acuan bagi manusia untuk dapat mengerti masing-masing unsur pengalamannya. Yang khas bagi pandangan dunia Jawa ialah bahwa realitas tidak dibagi dalam berbagai bidang yang terpisah-pisah dan tanpa hubungan satu sama lain, melainkan bahwa realitas dilihat sebagai suatu kesatuan menyeluruh. Bidang-bidang realitas yang dalam alam pikiran Barat dibedakan dengan tajam, yaitu dunia, masyarakat, dan alam adikodrati bagi orang Jawa bukanlah tiga bidang yang relatif berdiri sendiri dan masing-masing mempunyai hukumnya sendiri, melainkan merupakan satu kesatuan pengalaman. Pada hakekatnya orang Jawa tidak membedakan antara sikap-sikap religius dan bukan religius, dan interaksi-interaksi sosial sekaligus merupakan sikap terhadap alam, sebagaimana juga sikap terhadap alam sekaligus mempunyai relevansi sosial. Antara pekerjaan, interaksi, dan doa tidak ada perbedaan prinsip hakiki.¹

Tambahan pula pandangan dunia bagi orang Jawa bukan suatu pengertian yang abstrak, melainkan berfungsi sebagai sarana dalam usahanya untuk berhasil dalam menghadapi masalah-masalah kehidupan. Pada orang Jawa, berbeda sekali dengan orang Eropa zaman sekarang, teori dan praksis tidak bisa dipisahkan satu sama yang lain. Tolok ukur arti pandangan dunia bagi orang Jawa adalah nilai pragmatismenya untuk mencapai suatu keadaan psikis tertentu, yaitu ketenangan, ketenteraman, dan keseimbangan batin. Maka pandangan dunia dan kelakuan dalam dunia tidak dapat dipisahkan seluruhnya. Keyakinan-keyakinan deskriptif orang Jawa terasa benar sejauh

¹ Bdk. Mulder 1973, 36.

membantu dia untuk mencapai keadaan batin itu tadi. Bagi orang Jawa suatu pandangan dunia dapat diterima semakin semua unsur-unsurnya mewujudkan suatu kesatuan pengalaman yang harmonis, semakin unsur-unsur itu cocok satu sama lain (*sreg*), dan kecocokan itu merupakan suatu kategori psikologis yang menyatakan diri dalam tidak adanya ketegangan dan gangguan batin. Sebagaimana dikatakan oleh Robert Jay: "Orang lebih banyak mempunyai perhatian terhadap dunia sana demi dunia sini daripada sebaliknya."² Oleh karena itu ontologi, psikologi dan etika tidak bisa dipisahkan secara tajam (dan oleh karena itu juga kita tidak akan dapat menunda semua pertimbangan etis sampai ke bab yang berikut sebagaimana seharusnya menurut logika Barat tulisan ini).

Maka apabila kita bicara tentang pandangan dunia Jawa seharusnya kita tidak hanya bicara tentang agama (dalam arti sempit Barat) dan mitos, melainkan juga tentang menanam padi dan perayaan panen, tentang kehidupan keluarga dan seni tari-tarian, tentang mistik dan susunan desa. Berikut ini saya terpaksa membatasi diri pada beberapa unsur saja yang saya anggap paling penting.

Akhirnya perlu diperhatikan bahwa "pandangan dunia Jawa" bukanlah suatu pandangan dunia dengan ciri-ciri dan batas-batas yang pasti melainkan suatu penghayatan yang terungkap dalam pelbagai lapisan masyarakat dalam wujud-wujud dan dengan nada yang berbeda-beda. Jadi kita sebetulnya juga bisa bicara tentang pandangan-pandangan dunia Jawa. Namun pertama, ciri umum pandangan dunia Jawa yang tadi saya berikan berlaku bagi semua wujud itu. Dan kedua, semua unsur itu berada dalam suatu kesinambungan yang koheren, dengan batas-batas di antaranya yang tidak jelas. Jadi ungkapan-ungkapan yang berbeda itu tidak saling mengecualikan. Berbeda dengan Clifford Geertz yang secara provokatif menyebut pandangan dunia Jawa sebagai agama Jawa — yang kemudian diterangkan sebagai agama abangan, agama santri, dan agama priyayi, menurut lapisan-lapisan dalam masyarakat, — saya sendiri berikut ini akan membedakan empat titik berat atau lingkaran bermakna dalam "pandangan dunia Jawa".

Lingkaran pertama lebih bersifat ekstrovert: intinya adalah sikap terhadap dunia luar yang dialami sebagai kesatuan numinus antara alam, masyarakat dan alam adikodrati yang keramat, yang

² Jay 1963, 4; C. Geertz (1969, 318), Harun Hadiwijono (150, 247 s), dan Rahmat Subagyo (1973, 167-169) sependapat.

dilaksanakan dalam ritus, tanpa refleksi eksplisit terhadap dimensi batin sendiri; wujud ini lebih kuat di desa dan dalam lapisan masyarakat yang tidak bersastra: Clifford Geertz telah menggambarkan sebagai "agama abangan".³ Lingkaran kedua memuat penghayatan kekuasaan politik sebagai ungkapan alam numinus, suatu segi yang oleh Clifford Geertz agak dikesampingkan, barangkali karena segi ini dalam lingkungan yang diselidikinya di Jawa Timur sudah tidak memainkan peranan lagi; namun pandangan itu rasanya tetap cukup berpengaruh sebagaimana terutama diperlihatkan oleh Anderson.⁴ Lingkaran ketiga berpusat pada pengalaman tentang keakuan sebagai jalan ke persatuan dengan yang numinus. Di sini unsur-unsur dari lingkungan pertama "diterjemahkan" ke dalam dimensi pengalaman kebatinan sendiri dan sebaliknya alam lahir distrukturasikan dengan bertolak dari dimensi batin. Lingkungan itu oleh Clifford Geertz digambarkan sebagai agama priyayi.⁵ Puncak wujud ini adalah usaha untuk mencapai pengalaman mistik. Lingkaran keempat adalah penentuan semua lingkaran pengalaman oleh Yang Ilahi, oleh takdir.

1. Alam Numinus dan Dunia

Dalam lingkaran pertama pandangan dunia Jawa, dunia luar dihayati sebagai lingkungan kehidupan individu yang homogen di dalamnya ia menjamin keselamatannya⁶ dengan menempatkan diri dalam keselarasan terhadap dunia itu. Dunia itu terlebih-lebih adalah dunia petani, tetapi juga pada umumnya dunia orang sederhana yang jika pun tinggal di kota besar biasanya masih mempunyai hubungan erat ke daerah. Ciri-ciri pandangan dunia ini ialah penghayatan terhadap masyarakat, alam dan alam adikodrati sebagai kesatuan yang tak terpecah-belah. Dari kelakuan yang tepat terhadap kesatuan itu tergantung keselamatan manusia.

³ C. Geertz 1969, 1-118; kata "numinus" (dari latin *numen*, cahaya; Inggris *numinous*) saya ambil dari ilmu fenomenologi agama. "Numinus" menunjuk pada pengalaman khas religius, dan dapat diterjemahkan juga dengan "Yang Ilahi", "Yang Adikodrati" dan sebagainya. Istilah "Yang Ilahi" terlalu spesifik menunjuk pada penghayatan religius monotheis.

⁴ Anderson 1972.

⁵ C. Geertz 1969, 227-381.

⁶ *Slamet* adalah kata kunci Jawa yang akan lebih diterangkan di bawah. Koentjaraningrat (1960, 95) menggambarkan sebagai "*a state in which events will run their fixed course smoothly and nothing untoward will happen to anyone*".

a. Kesatuan Numinus antara Masyarakat, Alam, dan Alam adikodrati

Masyarakat dan alam merupakan lingkup kehidupan orang Jawa sejak kecil. Masyarakat baginya pertama-tama terwujud dalam keluarganya sendiri di mana ia termasuk sebagai anak dan sebagai adik atau kakak; kemudian ada para tetangga, keluarga yang lebih jauh dan akhirnya seluruh desa. Dalam lingkungan ini ia menemukan identitas dan keamanan psikisnya.⁷ Terpisah dari hubungan-hubungan itu ia merasa sendirian dan seakan-akan tidak sanggup untuk berbuat apa-apa sampai ia, misalnya dalam kota, menemukan hubungan-hubungan sosial baru.

Melalui masyarakat ia berhubungan dengan alam. Irama-irama alamiah seperti siang dan malam, musim hujan dan musim kering menentukan kehidupannya sehari-hari dan seluruh perencanaannya. Dari lingkungan sosial ia belajar bahwa alam bisa mengancam, tetapi juga memberikan berkat dan ketenangan, bahwa seluruh eksistensinya tergantung dari alam. Tahap-tahap penanaman dan penuaian padi masing-masing, begitu pula tugas-tugas lainnya sebagai petani, dipelajarinya dari masyarakat. Dengan demikian hidupnya memperoleh keteraturan. Melalui lingkungannya ia belajar untuk berhubungan dengan alam, irama alam menjadi iramanya sendiri, ia belajar apa yang harus dikerjakannya pada saat-saat yang sesuai. Begitu pula kekuatan-kekuatan alam disadarinya dalam peristiwa-peristiwa penting kehidupan seperti kehamilan, kelahiran, kematangan seksual, pernikahan, dalam menjadi tua dan dalam kematian.

Dengan demikian petani Jawa di satu pihak menemukan identitasnya dalam kelompoknya, di lain pihak melalui kelompoknya ia terus menerus berhadapan dengan alam sebagai kekuasaan yang menentukan kehidupannya seluruhnya. Hal itu paling jelas dalam pertanian di mana segala kerajinan petani hanya merupakan prasyarat bagi keberhasilan panen. Apakah ternyata panennya berhasil tergantung dari kekuatan-kekuatan alam, dari matahari dan hujan, angin dan hama. Bencana alam seperti banjir dan letusan gunung berapi menunjukkan kekuatan alam.

⁷ Bagi tahun 50-an C. Geertz sampai pada kesimpulan bahwa pengaruh-pengaruh sosial disruptif dari 130 tahun sebelumnya mengakibatkan bahwa struktur desa Jawa menjadi kendor dan bahwa munculnya "aliran-aliran" politik di masa sesudah Perang Dunia II memberi kemungkinan kepada individu untuk menemukan identitas sosialnya dan untuk merekonstruksikan kehidupan sosialnya, C. Geertz 1959. Namun sesudah 1965 aliran-aliran politik nampaknya kehilangan pengaruh mereka.

Pergulatannya dengan alam membantu orang Jawa untuk meletakkan dasar-dasar masyarakat dan kebudayaannya. Teristimewa penanaman padi memaksa dia untuk mengembangkan bentuk-bentuk kerja sama sosial yang maju. Sebagaimana ditulis oleh van Akkeren: "Penanaman padi sangat mendorong segala kegiatan yang terarah pada pengendalian kekuatan-kekuatan alam yang ganas: rakyat dirangsang untuk mencapai tingkat kerja sama dan bantuan timbal-balik yang tinggi; dengan desa-desa tetangga perlu dipertahankan perdamaian. Kecakapan teknis, ketrampilan organisatoris, perhatian khusus terhadap pemeliharaan perdamaian sosial dan perkembangan kelompoknya yang selaras serta keutamaan-keutamaan sosial lain selama dua atau tiga ribu tahun telah membentuk watak khas rakyat Jawa."⁸

Apabila dengan demikian masyarakat bagi orang Jawa merupakan sumber rasa aman, begitu pula alam dihayati sebagai kekuasaan yang menentukan keselamatan dan kehancurannya. Oleh karena itu alam inderawi bagi orang Jawa merupakan ungkapan alam gaib, yaitu misteri berkuasa yang mengelilinginya, daripadanya ia memperoleh eksistensinya dan ia bergantung. Alam adalah ungkapan kekuasaan yang akhirnya menentukan kehidupannya. Dalam alam ia mengalami betapa ia tergantung dari kekuasaan-kekuasaan adiduniawi yang tidak dapat diperhitungkan, yang disebutnya sebagai alam gaib. "Kosmos, termasuk kehidupan, benda-benda dan peristiwa-peristiwa di dunia, merupakan suatu kesatuan yang terkoordinasi dan teratur, suatu kesatuan eksistensi di mana setiap gejala, material dan spiritual, mempunyai arti yang jauh melebihi apa yang nampak."⁹

Begitu bagi orang Jawa alam empiris berhubungan erat dengan alam metempiris (alam gaib), mereka saling meresapi. Bukannya seakan-akan pengalaman-pengalaman empiris, yaitu pengalaman-pengalaman dengan alam dan manusia, dalam suatu refleksi falsafi belakangan dipertanyakan atas syarat-syaratnya yang metempiris dan adikodrati, di mana pengalaman langsung yang bersifat empiris dan indrawi, berdasarkan suatu iman eksplisit, ditempatkan ke dalam dimensi metafisik. Melainkan pengalaman-pengalaman "empiris" orang Jawa tidak pernah empiris semata-mata. Alam metempiris yang angker dan mengasyikkan menjadi isi pengalaman itu sendiri. Alam empiris selalu sudah diresapi oleh alam gaib.

Kepekaan terhadap dimensi gaib dunia empiris menemukan ungkapannya dalam pelbagai cara, misalnya dalam upacara-upacara

⁸ van Akkeren 1970, 5.

⁹ Mulder 1978, 17.

rakyat di mana mitos-mitos kuno dimainkan yang berkisar sekitar asal-usul suku, keselarasan dan gangguannya, perkawinan, kesuburan dan penanaman padi. Pertunjukan-pertunjukan semacam itu memberikan kesempatan kepada desa untuk mengambil bagian dalam pengalaman dimensi adikodrati masyarakat, dihadirkan kesatuan mistik masyarakat dan kosmos yang dalam pelbagai konflik tetap terjaga.¹⁰ Zaman sekarang upacara-upacara itu hampir tidak lagi dikenal. Namun banyak petani Jawa tetap menghormati Dewi Sri, dewi padi, daripadanya tergantung kesuburan baik dalam keluarga maupun di sawah.¹¹ Demi kehormatannya sekarang pun kebanyakan wanita masih memotong batang padi dengan ani-ani, sebuah pisau kecil yang tersembunyi dalam tangan.

Kesatuan masyarakat dan alam adikodrati dilaksanakan orang Jawa dalam sikap hormat terhadap nenek moyang. Orang mengunjungi makam mereka untuk mohon berkah, untuk minta kejelasan sebelum suatu keputusan yang sulit, untuk memohonkan kenaikan pangkat, uang, agar hutang bisa dibayar kembali. Setiap tahun dalam bulan Ruah, makam orang tua dibersihkan secara meriah. Kecuali itu, kebanyakan desa memiliki *pundèn* di mana pendiri desa (*cakal-bakal*) dihormati.¹²

Sifat gaib alam menyatakan diri melalui kekuatan-kekuatan yang tak kelihatan dan dipersonifikasikan sebagai roh-roh. Semua kekuatan alam dikembalikan kepada roh-roh dan kekuatan-kekuatan halus. Ada roh pelindung desa, sering si *cakal-bakal* sendiri (*dhanyang*). Ada yang mengagetkan manusia (*memedi*); ada *lelembut* yang masuk ke dalam manusia dan dapat membuat dia menjadi gila; di pohon-pohon, pada persimpangan jalan, di dekat sumur dan di banyak tempat lain terdapat *dhêmit*; ada *thuyul* yang mencuri demi majikannya, dan banyak makhluk halus lain.¹³ Sakit dan kecelakaan dianggap disebabkan oleh roh-roh itu, begitu pula sukses dan kebahagiaan.¹⁴ Roh-roh itu di satu

¹⁰ van Akkeren 1970, 16.

¹¹ Stöhr 1976; C. Geertz 1969, 81; Jay 1969, 10.

¹² H. Geertz 1967, 47. Dalam wilayah penelitiannya C. Geertz tidak dapat menemukan suatu pemujaan terhadap nenek moyang yang sungguh-sungguh. Tidak ada orang yang masih ingat akan nenek moyangnya sebelum kakek dan nenek. Oleh karena itu penghormatan terhadap nenek moyang tidak lebih dari ekspresi saleh sikap hormat terhadap yang telah meninggal, ditambah dengan kesadaran bahwa hubungan baik dengan orang tua yang telah meninggal adalah penting; bdk. C. Geertz 1969, 76.

¹³ C. Geertz 1969, 16-29.

¹⁴ Kodiran, 340.

pihak terasa angker; mereka tidak begitu saja jahat atau baik, melainkan tidak bisa diperhitungkan. Oleh karena itu mereka menakutkan. Mereka bisa memberi berkah, tetapi sering mereka juga merugikan. Hidup dan kesejahteraan tergantung dari maksud baik mereka. Tetapi di lain pihak kepercayaan akan roh-roh juga mempunyai fungsi integratif: karena orang Jawa menghubungkan kekuatan-kekuatan alam yang beraneka ragam dengan roh-roh dan oleh karena itu dapat menamakannya, maka kekuatan-kekuatan itu tidak lagi anonim, melainkan ditempatkan dalam suatu kerangka yang dapat dimengerti, bahkan sampai taraf tertentu dapat dimanipulasikan. Kalau seorang dukun memberi tahu kepada seorang ibu Jawa manakah roh yang menyebabkan bisul pada anaknya, ia tidak memperoleh kurang dari seorang ibu Jerman kalau dokternya mengembalikan gejala yang sama pada staphylokok. Untuk kedua ibu itu penderitaan mendadak anaknya yang tidak dapat mereka pahami dapat diidentifikasi, maka sudah tidak lagi merupakan suatu malapetaka yang gelap dan oleh karena itu dapat juga terbuka bagi terapi.

Jadi orang Jawa mengalami dunia sebagai tempat di mana kesejahteraannya tergantung dari apakah ia berhasil untuk menyesuaikan diri dengan kekuatan-kekuatan yang angker itu. Supaya roh-roh itu berkenan kepadanya maka pada waktu-waktu tertentu dipasang *sesajèn* yang terdiri dari sekedar makanan kecil dan bunga, dalam rumah, di kebun, dan di pinggir sawah.¹⁵ Apabila orang naik ke gunung yang tinggi, maka tidak jarang pada tempat tertentu diadakan *sesajèn* sekedarnya, diantar dengan doa-doa dalam bahasa Jawa dan Arab untuk memperoleh perlindungan dari "yang punya". Banyak orang Jawa membawa jimat-jimat supaya terlindung dari roh-roh, atau pusaka-pusaka yang diwarisi, terutama keris tradisional yang disimpan di tempat khusus dalam rumah dan hanya pada kesempatan tertentu boleh dipakai.¹⁶ Apabila orang Jawa dengan pelbagai cara itu menjamin diri terhadap alam roh itu, maka ia merasa *slamet*. Kekuatan-kekuatan angker sudah dijinakkan dan ia bisa menjalankan tugas-tugasnya dengan tenteram dan bebas dari hal-hal yang tidak diinginkan.

Ritus religius terpenting dalam masyarakat Jawa adalah *slametan*. *Slametan* diadakan pada semua peristiwa penting dalam hidup seperti kehamilan, kelahiran, sunat, perkawinan, pemakaman, sebelum panen

¹⁵ Kodiran,, 341, s.

¹⁶ Soeyatno (51) melaporkan bahwa selama perang kemerdekaan para pejuang membawa jimat-jimat untuk menjadi kebal. Untuk memperoleh kesaktian mereka berguru pada beberapa guru yang sebagian disebut nama mereka.

padi, tetapi juga sebelum suatu perjalanan besar, sesudah naik pangkat, pendek kata pada setiap kesempatan di mana keselamatan kosmis perlu dijamin kembali. *Slametan* terdiri dari sekedar makan bersama menurut suatu cara atau ritus yang pasti. Semua tetangga laki-laki dekat harus diundang. Di atas nasi yang berbentuk kerucut (nasi *tumpeng*) diucapkan berkat oleh *modin*; kemudian hadirin menyantap beberapa suap nasi, lalu sisanya dibawa ke rumah supaya istri dan anak pun memperoleh bagiannya. *Slametan* dapat dimengerti sebagai ritus pemulihan keadaan *slamet*. Karena semua tetangga ikut, maka *slametan* mengungkapkan di hadapan hadirin bahwa di antara para tetangga terdapat kerukunan dan keselarasan; dan dengan demikian keadaan ketenteraman masyarakat dibaharui dan kekuatan-kekuatan yang berbahaya dinetralisasikan. Sekaligus, karena doa yang diucapkan, roh-roh lokal dimasukkan ke dalam lingkup *slametan* dan mereka senang mencium sari makanan itu. Dengan demikian *slametan* merupakan ritus yang mengembalikan kerukunan dalam masyarakat dan dengan alam rohani, dan yang dengan demikian mencegah gangguan-gangguan terhadap keselarasan kosmis.¹⁷

Masyarakat, alam dan mahluk-mahluk halus merupakan ruang numinus yang menjadi kerangka acuan spontan orang Jawa. Hal itu juga nampak dalam cara-cara tradisional untuk bekerja. Adalah khas bahwa kata Jawa untuk pekerjaan (*gawè*) juga berarti pesta. Diperkirakan bahwa pada zaman dahulu bagi orang Jawa terdapat hubungan erat antara pekerjaan, pesta dan ibadat,¹⁸ jadi antara tiga kegiatan yang oleh orang "modern" dihubungkan masing-masing dengan alam, masyarakat dan agama, dan sangat jauh satu sama lain.

¹⁷ C. Geertz 1981, 13-18; Koentjaraningrat 1960, 95-97; Jay 1969, 206-216; C. Geertz menulis (1981, 36 s.): "*Slametan* memusatkan, mengorganisasi, serta meringkaskan ide umum *abangan* tentang tata, 'pola hidup' mereka. Dalam bentuknya yang kurang dramatis, ia menyatakan nilai-nilai yang menjiwai kebudayaan tani Jawa tradisional; menyesuaikan satu sama lain berbagai kehendak yang saling bergantung, menahan diri dalam menyatakan perasaan dan mengatur dengan hati-hati tingkah laku ke luar. *Slametan* cenderung untuk berlangsung pada titik-titik demikian ini dalam kehidupan orang Jawa, ketika kebutuhan untuk menyatakan nilai-nilai itu mencapai puncaknya, dan ketika makhluk-makhluk halus dan kekacauan tak manusiawi yang mewakilinya sangat mengancam." Geertz mengutip seorang tukang batu: "Bila anda mengadakan *slametan*, tak seorang pun merasa dirinya dibedakan dari orang lain dan dengan demikian mereka tidak mau berpisah. Lagi pula, suatu *slametan* menjaga anda dari roh-roh halus, dan dengan begitu tidak akan mengganggu anda" (1981, 17).

¹⁸ Vink, 72.

Tahap-tahap pertumbuhan padi sampai sekarang belum seluruhnya kehilangan sifat religiusnya dan sering masih dirayakan dengan *slametan*. Bekerja di sawah merupakan pekerjaan yang mengembirakan dan memuaskan,¹⁹ sebagaimana juga kegiatan ibu-ibu rukun tetangga yang ramai-ramai mempersiapkan suatu pesta besar seperti khitanan atau perkawinan.

b. Koordinasi

Bahwa masyarakat, alam, dan alam adikodrati dirasakan sebagai kesatuan terungkap dalam kepercayaan bahwa semua peristiwa alam empiris berkaitan persis dengan peristiwa-peristiwa di alam metempiris.²⁰ Masyarakat dan alam di satu pihak berhubungan dengan alam adikodrati di lain pihak seperti sebelah luar dengan sebelah dalam. Apa yang terjadi di sebelah realitas yang satu mempunyai kecocokannya di sebelah satunya. Oleh karena itu manusia tidak boleh bertindak gegabah seakan-akan masalahnya terbatas pada dimensi sosial dan alamiah. Dalam segala tindak-tanduk ia harus bersikap sedemikian rupa sehingga tidak bertabrakan dengan pelbagai roh dan kekuatan-kekuatan halus. Satu-satunya cara untuk menghindari tabrakan-tabrakan dengan mereka itu adalah dengan belajar dari pengalaman. Dari pengalaman orang desa lama-kelamaan belajar manakah sikap-sikap yang membawa celaka dan manakah membawa *slamet*. Namun pengalaman-pengalaman seseorang saja tidak mencukupi. Individu-individu dapat mengetahui kelakuan yang selamat dari tradisi-tradisi masyarakatnya. Dalam tradisi-tradisi itu termuat pengalaman bersama generasi-generasi orang desa dahulu dengan alam halus. Selama berpuluh-puluh tahun dan berabad-abad lamanya, masyarakat sebuah desa belajar bagaimana harus bersikap untuk tetap dalam keselarasan optimal dengan alam raya dan dengan roh-roh yang menghuninya. Pengalaman-pengalaman itu terungkap dalam pelbagai tradisi dan norma-norma kelakuan lokal masing-masing desa (adat-istiadat). Siapa yang berpegang padanya boleh merasa aman terhadap kekuatan-kekuatan kosmos, suatu konflik dengan roh-roh tidak perlu ditakuti lagi.

Untuk mengatur unsur-unsur alam empiris sesuai dengan koordinasi atau kaitan universal antara semua gejala dalam kosmos, tradisi Jawa telah mengembangkan suatu sistem klasifikasi menyeluruh. Secara prinsipil sistem itu memuat semua gejala dari alam pengalaman dan

¹⁹ Jay 1969, 37.

²⁰ Mulder 1978, 30-35; Bakker 1979.

menunjukkan bagaimana unsur-unsur itu berhubungan satu sama lain. Menurut sistem itu semua unsur dalam dunia jatuh ke dalam salah satu dari lima kelas yang misalnya bisa dibagi menurut empat arah angin (tambah pusat). Warna-warna, logam, hari, wafat seseorang, pekerjaannya, pelbagai benda dan sifat, semuanya itu jatuh ke dalam salah satu dari lima kategori itu dan dengan demikian berhubungan satu sama lain. Kategori utara misalnya memuat hitam, besi, hari Wagé, watak yang keras, pekerjaan tukang bantai, daging, api, dan lain-lain.²¹ Seorang pencuri akan memperhatikan klasifikasi itu. Tetapi begitu pula polisi dapat memakai klasifikasi yang sama untuk mencari pencuri itu dengan seakan-akan bekerja di belakang. Apabila misalnya pada tempat kejahatan diketemukan sesuatu yang hitam atau sepotong besi, maka polisi dengan bantuan sistem klasifikasi itu dapat menyangka pekerjaan pencuri itu (kiranya sekurang-kurangnya pada seorang tukang bantai dalam keluarganya, barangkali ia sendiri seorang tukang bantai), arah dari mana ia datang, dan dengan demikian memecahkan pencurian itu.

Klasifikasi-klasifikasi itu mendasari apa yang disebut *primbon*, yaitu buku-buku di mana dicatat saat-saat, tempat-tempat dan syarat-syarat lain yang tepat untuk segala macam usaha. *Primbon-primbon* itu bisa dibeli dalam semua toko buku dan sangat populer. Dari pengertian impian dan catatan-catatan untuk memperhitungkan bagaimana kiranya berakhirnya sebuah penyakit, sampai pada petunjuk tentang waktu yang tepat untuk mengadakan perkawinan atau membeli sapi, semuanya dapat diketemukan di dalamnya.²² Nama yang cocok untuk anak yang baru lahir, arah yang tepat kalau membangun rumah, hari yang baik untuk mengadakan suatu transaksi harus dicari dengan seksama untuk mencegah celaka di kemudian hari. Di Yogyakarta misalnya, dalam tahun lima puluhan dan enam puluhan seorang *chirurg* ternama selalu menentukan melalui yang mana dari dua pintu pasien harus dibawa ke kamar operasi.

²¹ Duyvendak, 117.

²² Misalnya kitab *Primbon Betaljemur Adammakna* (1976) mempunyai subjudul *ngewrat rupi-rupi ilmu ingkang taksih ginaib. Tuturutan saking kalempakaning Primbon rupi-rupi titilaran jaman kina* (memuat rupa-rupa ilmu yang masih rahasia. Salinan dari kumpulan *Primbon rupa-rupa* dari zaman kuno). Buku ini sudah mencapai edisi ke-16 dan memuat 334 nasihat, misalnya mengenai hari yang buruk dan sangat buruk, macam-macam *slametan*, mengenai hal kelahiran anak, hari untuk perjalanan, mengenai impian, mendirikan rumah, kematian mendekat, istri menjadi hamil.

Sebagai bantuan untuk mengadakan perhitungan-perhitungan itu, tersedia suatu sistem cara menghitung, yang disebut *pétungan*.²³ Menurut sistem *pétungan* itu dapat diperhitungkan apakah usaha yang mau diadakan cocok secara kosmis dan oleh karena itu selamat atau tidak. Kecuali itu dalam semua hal penting orang akan menghadap *dukun* yang dapat memperhitungkan hari dan jam, tempat dan arah yang cocok untuk segala macam usaha.²⁴

Kepercayaan akan koordinasi antara peristiwa-peristiwa di dunia dan di alam gaib barangkali merupakan salah satu latar belakang kepopuleran pelbagai upacara dan rumus-rumus sakral seperti seremoni pelantikan pejabat, penyematan bintang, upacara pembukaan kongres, perayaan hari ulang tahun organisasi, pemberian nama.²⁵ Khususnya mengenai pemberian nama menyolok pembentukan akronim dan penggunaan bahasa Sanskerta. Kata-kata akronim dan kata-kata Sanskerta mempunyai kesamaan, bahwa artinya tidak dimengerti. Dengan demikian apa yang sepintas dianggap masalah biasa diangkat ke dalam suasana gaib dan sakral. Terbentuklah konsepsi-konsepsi dan rumus-rumus suci. Hal ini dapat dibandingkan dengan anggapan tradisional bahwa suatu masalah secara hakiki akan beres asal saja dituangkan ke dalam bentuk konsepsional yang cocok, karena dengan demikian masalah itu ditempatkan ke dalam koordinat-koordinat kosmis yang tepat. Dengan mengucapkan rumus sakral yang tepat manusia dulu berusaha untuk menyelaraskan diri dan permasalahannya dengan keselarasan seluruh realitas dan dengan demikian untuk menyelamatkan diri.

Fakta koordinasi antara kekuatan-kekuatan duniawi dan adiduniawi membuka kemungkinan-kemungkinan lebih jauh kepada manusia. Ia tidak hanya dapat menyesuaikan diri dengan kekuatan-kekuatan gaib dengan memperhitungkan tempat dan waktu yang menguntungkan, melainkan melalui mekanisme yang sama ia sendiri dapat memanipulasikan kekuatan-kekuatan yang menentukan kehidupan manusia itu dan dengan demikian dapat mencapai kekuasaan di atas alam dan manusia. Orang-orang dengan kekuatan batin yang lebih besar dapat — melalui semadi dan tapa — memperoleh tenaga-tenaga yang gaib untuk berbuat baik dalam masyarakat, menyembuhkan penyakit, memperhitungkan waktu dan tempat yang menguntungkan, memohonkan kesuburan atas ibu-ibu dan sawah-sawah. Tetapi kekuatan itu

²³ Mulder 1978, 31; C. Geertz 1969, 30 ss.

²⁴ Tentang peranan dukun lihat Utrecht.

²⁵ Lihat Mulder 1978, 48-51.

juga bisa dipergunakan untuk mengabdikannya pada kepentingan-kepentingan egois sendiri atau untuk langsung merugikan orang lain. Dalam masyarakat Jawa sampai sekarang ilmu putih dan hitam, dukun dan tukang tenung, mempunyai tempat yang penting dan, dalam kasus ilmu hitam, yang ditakuti.²⁶

c. *Tempat yang Tepat sebagai Paham Kunci*

Ciri dasar gambaran dunia Jawa tradisional adalah kepercayaan pada kaitan universal antara peristiwa-peristiwa di dunia dan kekuasaan-kekuasaan di alam adikodrati. Tetapi oleh karena kekuasaan-kekuasaan adikodrati tidak dapat diketemukan melalui pengamatan empiris, maka manusia dalam usahanya untuk tidak bertabrakan dengan mereka berada dalam situasi kurang enak, seperti seseorang yang menemukan diri di tengah-tengah rumah gelap gulita penuh kursi, meja, tangga, dan sebagainya; sebaiknya, ia bergerak dengan hati-hati (*waspadā éling*), atau lebih baik lagi, apabila ia menemukan sebuah kursi malas yang cocok sebaiknya ia tetap duduk di situ dan tidak bergerak.

Dari pertimbangan itu kita dapat melihat bahwa paham tempat yang tepat harus mempunyai arti yang sangat besar bagi orang Jawa. Keselamatannya tergantung dari apakah ia menemukan tempatnya dan tetap tinggal di situ. Dari pencapaian tempat yang tepat tergantunglah keberhasilan usaha-usahanya, pemenuhan keinginan-keinginannya, pemuasan kepentingan-kepentingannya. Menempati tempat yang salah dengan sendirinya berarti bahwa keselarasan kosmis terganggu, atau, kalau diterjemahkan ke dalam bahasa kepercayaan akan roh-roh, bahwa saya akan bertabrakan dengan kekuatan-kekuatan yang angker. Meninggalkan tempat yang tepat, tempat yang saya duduki dalam kosmos, membahayakan dan mengganggu ketenteraman masyarakat. Dalam rangka pandangan dunia Jawa, manusia tentu berkepentingan agar setiap orang menempati tempatnya yang tepat.

Tetapi bagaimana saya mengetahui bahwa saya berada di tempat yang tepat? Di tingkat operasionalisasi kita telah membicarakan jawaban: kita melihat kemungkinan-kemungkinan mana yang tersedia bagi manusia untuk tidak bertabrakan dengan kekuasaan-kekuasaan adikodrati. Namun bagaimana tempat itu bisa diketahui secara positif? Untuk itu orang Jawa mengenal dua tanda yang tak bisa salah, yang satu bersifat sosial, yang satunya bersifat psikologis. Di tingkat masyarakat, tanda yang paling jelas bahwa setiap pihak berada pada tempat kosmisnya yang tepat adalah keselarasan sosial. Kekacauan

²⁶ Tentang seluruh pasal ini lihat Mulder 1978, 30-35.

dalam masyarakat selalu juga berarti suatu gangguan keselarasan kosmis. Dan sebaliknya setiap gangguan keselarasan kosmis mengancam masyarakat. Apabila keadaan masyarakat tenang, tenteram dan teratur, maka itulah tanda bahwa keselarasan kosmis tidak terganggu.

Di tingkat psikologis rasa ketenangan batin, ketiadaan rasa kaget dan kebebasan dari ketegangan emosional merupakan tanda bahwa semuanya beres. Ketenteraman masyarakat dan ketenangan hati merupakan apa yang dicari orang Jawa sebagai keadaan selamat.²⁷

Dari pertimbangan itu kelihatan mengapa prinsip-prinsip keselarasan dalam masyarakat Jawa memainkan peranan yang begitu utama. Setiap gangguan keselarasan sosial mesti menimbulkan gelombang-gelombang dalam alam gaib dan dengan demikian membuka saya dan seluruh masyarakat terhadap bahaya-bahaya yang tidak diketahui. Oleh karena itu masyarakat selalu harus mengutamakan penjagaan keselarasan. Apabila suatu tindakan dianggap rasional yang bermaksud untuk meminimalisasikan ancaman-ancaman terhadap kualitas hidup dan eksistensi sendiri, maka yang paling rasional yang dapat dilakukan oleh orang Jawa ialah mencegah konflik-konflik (*rukun*) dan mengakui tempat yang tepat bagi setiap pihak dalam masyarakat (*hormat*). Prinsip kerukunan mencegah gangguan ketenangan sosial oleh karena konflik-konflik tidak dibiarkan pecah secara terbuka. Prinsip hormat menuntut bahwa setiap unsur masyarakat harus saya akui sesuai dengan pangkat dan kedudukannya dalam masyarakat. Dengan memberi hormat kepada yang berhak saya mengakui tatanan masyarakat dan dengan demikian mendukung keselarasan yang terdapat di dalamnya, sedangkan sikap kurang hormat menimbulkan kekacauan. Demikian pula dapat dimengerti mengapa orang Jawa kurang menghargai inisiatif-inisiatif individual. Suatu inisiatif selalu berarti meninggalkan tempat yang terjamin dan memasang titik-titik berat baru. Hal itu niscaya harus mengganggu keseimbangan yang sudah ada dan dengan demikian membahayakan tatanan aturan kosmis. Di tingkat psikologis inisiatif-inisiatif mudah menimbulkan ketegangan-ketegangan dan dengan demikian mengganggu ketenangan batin. Suatu gambaran dunia yang bertolak dari hubungan koordinasi yang erat antara bidang duniawi dan adiduniawi selalu akan mendukung sikap konservatif dan menolak perubahan-perubahan.

Oleh karena itu keunggulan prinsip rukun dan hormat dalam etika Jawa adalah rasional. Bahwa dalam etika-etika Barat di zaman sekarang

²⁷ Bdk. Mulder 1978, 45.

keadaannya tidak demikian berdasarkan pengandaian-pengandaian pandangan dunia yang berbeda. Apabila diandaikan bahwa hidup manusia ditentukan oleh kekuatan-kekuatan alam yang tidak personal dan dapat diperhitungkan, yang bisa dipergunakan secara eksak untuk mencapai hasil-hasil yang diharapkan, maka yang rasional adalah tindakan yang mempergunakan kekuatan-kekuatan alam yang tersedia untuk mencapai hasil-hasil yang optimal. Sedangkan pencegahan konflik dan pengakuan terhadap kedudukan sosial hanya merupakan kepentingan saya yang sebenarnya sejauh konflik-konflik dan penolakan terhadap pengakuan sosial akan membatasi penguasaan saya terhadap kekuatan-kekuatan alam. Dengan kata lain, saya akan menghindari konflik apabila saya khawatir bahwa suatu konflik akan mengurangi kekuasaan saya dalam jangka pendek atau panjang. Apabila tidak demikian, tentu saja pertimbangan-pertimbangan moral dapat menjadi motivasi bagi saya untuk menghindari konflik. Namun pertimbangan-pertimbangan moral berpedoman pada norma-norma yang semuanya hanya berlaku secara *prima facie*, dan oleh karena itu saya tidak pernah dapat diwajibkan secara mutlak untuk mencegah konflik.

Etika Jawa bertolak dari pengandaian-pengandaian pandangan dunia yang berbeda. Baginya tidak ada bidang eksistensi manusiawi yang ditentukan semata-mata oleh hukum-hukum obyektif yang dapat diperhitungkan. Melainkan manusia menemukan diri dalam suatu dunia di mana semua perbuatan akhirnya dikembalikan pada kekuatan-kekuatan halus yang selalu angker, dan tidak pernah seluruhnya dapat diperhitungkan manusia. Dalam universum macam itu tidak masuk akal untuk mau bertindak menurut norma-norma moral yang mutlak, artinya menurut norma yang menuntut suatu kehendak tertentu. Karena norma-norma macam itu hanya masuk akal apabila ada kemungkinan untuk betul-betul mencapai hasil-hasil yang dikehendaki dalam dunia, jadi apabila perubahan-perubahan dalam dunia disebabkan oleh hukum-hukum alam obyektif yang dapat saya pergunakan menurut kehendak saya. Apabila tidak demikian maka kehendak saya untuk melakukan tindakan-tindakan tertentu dengan tujuan-tujuan tertentu tidak membawa akibat apa-apa terhadap lingkunganku.

Misalnya kita dapat mengambil prinsip-prinsip moral bahwa manusia hendaknya selalu bertindak secara adil, setia, dan suka membantu. Norma-norma itu dianggap mewajibkan secara mutlak walaupun cuma *prima facie*, jadi norma-norma itu semua dapat

membawa kewajiban aktual untuk meriskir konflik dan untuk tidak menunjukkan sikap hormat sesuai dengan tata krama kesopanan. Namun kewajiban mutlak macam itu hanya masuk akal apabila aku bergerak dalam suatu universum di mana tindakanku menghasilkan perubahan-perubahan yang dapat diperhitungkan sebelumnya. Dengan kata lain, kewajiban-kewajiban macam itu hanya mempunyai arti apabila tindakan saya juga "sampai", apabila tindakan saya betul-betul bisa membantu orang lain (sebagai contoh lawan kita dapat mengambil kasus seorang saksi dalam proses politik yang dapat menolong terdakwa; apabila saksi itu tahu, bahwa pernyataannya bagaimana pun tidak dapat membantu si terdakwa, misalnya, karena keputusan sudah ditentukan sebelumnya secara politik, maka dapat diragukan apakah ia masih berkewajiban secara moral untuk memberi kesaksian yang benar). Dan itu mengandaikan bahwa tindakan saya yang terdiri dalam penggunaan kekuatan-kekuatan alam pasti akan menghasilkan perubahan-perubahan dalam dunia yang saya kehendaki (sebagaimana dalam lingkungan sosial suatu pernyataan saya yang benar hanya mempunyai arti apabila saya secara komunikatif sanggup untuk mengemukakan apa yang mau saya katakan sedemikian rupa hingga dapat dipahami).

Namun pengandaian itu justru tidak terdapat dalam pandangan dunia Jawa tradisional. Dalam pandangan dunia itu secara prinsipial tidaklah mungkin untuk memperhitungkan tindakan-tindakan sebelumnya dengan tepat, tidak ada hubungan kausal langsung antara apa yang dapat dilakukan dan apa yang dengan demikian diubah dalam dunia. Secara prinsipial saya tidak mempunyai jaminan bahwa apa yang mau saya capai dengan maksud yang baik itu juga akan tercapai. Saya tidak dapat memastikannya karena alam tidak dapat dipastikan. Sebaliknya saya tahu bahwa apabila saya menimbulkan konflik-konflik dan mengganggu keselarasan sosial maka secara kosmis saya membahayakan diri saya sendiri dan anggota-anggota masyarakat lain, termasuk orang yang mau dibantu dengan tindakan yang dimaksudnya. Satu-satunya yang bisa dilakukan manusia ialah sedapat-dapatnya menjaga tatanan sosial dan dengan demikian juga keteraturan kosmis. Justru dengan demikian ia melayani secara optimal kepentingan semua pihak yang terkena oleh tindakannya. Bahwa orang Jawa mengutamakan prinsip-prinsip keselarasan terhadap pertimbangan-pertimbangan moral individual tidak berarti bahwa ia acuh tak acuh terhadap prinsip-prinsip moral dasar, melainkan bahwa pelaksanaan mutlak prinsip-prinsip itu dalam universum Jawa tidak mempunyai arti. Dan

sebaliknya primat prinsip-prinsip keselarasan dalam etika Jawa memang dapat dimengerti.

Rasionalitas primat itu juga dapat disimpulkan dari suatu pertimbangan lain. Dalam rangka pandangan dunia di mana dunia ditentukan oleh kekuatan-kekuatan alam yang dapat diperhitungkan, niscaya ada dua kategori yang menjadi paham kunci: Kategori "kenyataan obyektif" dan kategori "kebenaran", yang di sini kami pakai dalam arti minimalis sebagai "pengertian tepat tentang kenyataan obyektif". Kenyataan itu terdiri dalam suatu konstelasi obyektif kekuatan-kekuatan alam; karena kekuatan-kekuatan itu bersifat obyektif, maka kenyataan itu pasti; artinya, penggambaran konstelasi obyektif itu sekaligus menghasilkan, dalam ukuran kelengkapannya, suatu penggambaran lengkap terhadap medan akibat-akibat yang mungkin. Oleh karena itu dari kenyataan tergantunglah kemungkinan penguasaanku terhadap dunia dan dengan demikian kemungkinan untuk menjamin eksistensiku. Dan oleh karena itu juga kenyataan mempunyai arti vital bagi saya. Karena alasan yang sama pengetahuan tepat tentang kenyataan itu berarti secara vital bagi saya. Dalam rangka gambaran dunia semacam itu manusia tergantung dari kenyataan dan oleh karena itu selalu harus mencari kebenaran.

Sedangkan dalam alam Jawa kedua kategori itu tidak banyak bermanfaat. Orang yang hidup dalam paham itu mengalami dunia bukan sebagai konstelasi kekuatan-kekuatan alam obyektif dengan efek-efek yang dapat diperhitungkan, yang mempunyai sifat-sifat atau ciri-ciri yang pasti, ciri-ciri mana, kalau sekali diketahui dengan tepat, untuk selamanya dapat diperhitungkan sebagai faktor-faktor tetap. Melainkan kekuatan-kekuatan yang menentukan hidup manusia tanpa kekecualian merupakan ungkapan roh-roh yang tidak dapat diperhitungkan. Dan seperti halnya dalam semua hubungan interpersonal, maka apa yang akan dilakukan oleh roh-roh itu terhadap kita tak pernah dapat diperhitungkan sebelumnya karena tergantung dari selera mereka. Jadi tidak ada "kenyataan obyektif" dan oleh karena itu dalam pandangan dunia Jawa kategori "kebenaran" hanya mempunyai prioritas yang rendah. Usaha untuk menguasai kekuatan-kekuatan yang menentukan kehidupan manusia melalui penelitian-penelitian yang semakin terperinci, artinya untuk mengetahui kenyataan dengan semakin lengkap, dari titik tolak Jawa harus dinilai sebagai usaha yang percuma. Yang penting bukanlah apakah suatu pendapat atau sikap itu "benar", melainkan apakah "cocok".

Bahwa kategori "kenyataan obyektif" dan "kebenaran" tidak mempunyai kedudukan penting dalam pandangan dunia Jawa, mesti mempunyai akibat luas dalam bidang sosial dan etika. Dapat dimengerti mengapa norma-norma interaksi Jawa tidak begitu berpedoman pada "fakta-fakta obyektif", mengapa petunjuk bahwa tindakan tertentu kurang sesuai dengan kenyataan, tidak menimbulkan kegelisahan banyak, mengapa sebaliknya pencegahan ketegangan dan konflik-konflik, pengelakan gangguan-gangguan terhadap tatanan hirarkis masyarakat mempunyai arti yang amat tinggi. Karena tindakan yang tepat, artinya tindakan yang memberi paling banyak harapan agar efek-efek yang kuharapkan akan tercapai, adalah justru tindakan yang "sesuai", yang "cocok", yang berlangsung dengan tenang, kalem, seakan-akan dengan sendirinya, tanpa menimbulkan perlawanan. Tindakan seperti itu, yang seakan-akan meluncur dengan enak, terjamin tepat karena selaras, cocok, sesuai dengan keadaan, menjamin bahwa aku bersikap tepat sesuai dengan tempatku dalam kosmos dan oleh karena itu menunjang keadaan selamat seluruh masyarakat secara optimal.

2. Yang Numinus dan Kekuasaan

Apa yang berlaku bagi semua kekuatan dalam universum Jawa, berlaku teristimewa bagi kekuasaan politik: kekuasaan politik adalah ungkapan realitas numinus. Individu-individu yang berkuasa dianggap penuh kekuatan batin, dalam arti baik atau buruk. Kekuasaan politik — yang sejak dua ribu tahun merupakan suatu realitas yang terasa sampai ke desa-desa Jawa — bagi orang Jawa merupakan pemusatan tenaga kosmis paling padat yang meresapi segala-galanya. Karena kekuasaan sampai pada hari ini merupakan salah satu obyek utama refleksi teoretis Jawa, dan karena kesibukan dengan kekuasaan menduduki tempat penting dalam kepustakaan Jawa klasik maka paham Jawa tentang kekuasaan akan saya gambarkan dengan lebih panjang lebar.²⁸

a. Hakikat Kekuasaan

Dalam kesadaran Barat kekuasaan merupakan gejala yang khas antarmanusia. Kekuasaan adalah kemampuan untuk memaksakan kehendak pada orang lain, untuk membuat mereka melakukan tindakan-tindakan yang kita kehendaki. Kekuasaan pada dirinya sendiri adalah sesuatu yang abstrak yang hanya menjadi kongkret

²⁸ Pertimbangan-pertimbangan berikut untuk sebagian terbesar berdasarkan Anderson 1972, juga di mana hal itu tidak saya sebut secara khusus.

dalam sebab-sebab dan akibat-akibatnya. Kekuasaan terdiri dalam hubungan tertentu antara orang-orang ataupun kelompok orang di mana salah satu pihak dapat memenangkan kehendaknya terhadap yang satunya. Kekuasaan muncul dalam bentuk yang beraneka ragam, misalnya sebagai kekuasaan orang tua, karismatik, politik, fisik, finansial, intelektual, tergantung dari dasar empirisnya.

Dalam paham Jawa kekuasaan adalah sesuatu yang sama sekali berbeda dan kata kekuasaan itu sendiri sebagai terjemahan dari kata Inggris "*power*" sebetulnya tidak seluruhnya cocok untuk mengungkapkan apa yang kami maksud. Seperti segala kekuatan yang menyatakan diri dalam alam, kekuasaan adalah ungkapan energi ilahi yang tanpa bentuk, yang selalu kreatif meresapi seluruh kosmos. Kekuasaan bukanlah suatu gejala khas sosial yang berbeda dari kekuatan-kekuatan alam, melainkan ungkapan kekuatan kosmis yang dapat kita bayangkan sebagai semacam *fluidum* yang memenuhi seluruh kosmos.

Pada prinsipnya kekuatan adiduniawi itu ada di mana-mana, tetapi ada tempat, benda dan manusia dengan pemusatan yang lebih tinggi. Orang yang dipenuhi oleh kekuatan itu tidak bisa dikalahkan dan tak dapat dilukai, mereka itu *sekti*. Kekuatan yang membuat sakti, disebut *kasektèn*. Kekuasaan politik adalah ungkapan *kakasektèn*, maka tidak merupakan sesuatu yang abstrak, suatu nama belaka bagi hubungan antara dua unsur yang kongkret, yaitu manusia atau kelompok manusia. Kekuasaan mempunyai substansi pada dirinya sendiri, bereksistensi pada dirinya sendiri, tidak tergantung dari dan mendahului terhadap segala pembawa empiris. Dalam kenyataan kekuasaan adalah hakekat realitas sendiri, dasar ilahinya, dilihat dari segi kekuatan-kekuatan yang mengalir dari padanya.

Bagi orang Jawa kekuasaan menurut hakikatnya bersifat homogen, bersifat satu dan sama saja di mana pun ia menampakkan diri. Bentuk-bentuk kekuasaan yang dibedakan dalam kesadaran Barat, dalam paham Jawa hanya merupakan ungkapan realitas yang sama, berasal dari sumber yang sama, dan berkualitas sama. Semua bentuk kekuasaan berdasarkan partisipasi pada kekuatan yang satu yang meresapi seluruh kosmos ini. Individu-individu atau kelompok yang memperoleh kekuasaan dapat kita bayangkan sebagai wadah yang memuat sebagian dari *fluidum* kekuatan kosmis itu.

Dari paham itu dapat disimpulkan bahwa jumlah total kekuasaan dalam alam semesta tetap sama saja. Jumlah itu tidak bisa bertambah atau berkurang karena identik dengan hakikat alam semesta itu sendiri.

Yang bisa berubah hanyalah pembagian kekuasaan dalam kosmos. Konsentrasi kekuasaan di satu tempat dengan sendirinya berarti pengurangan kekuasaan di tempat-tempat lain.²⁹

b. Raja sebagai Pemusatan Kekuatan Kosmis

Pada latar belakang paham kekuasaan itu raja (*ratu*) dapat dimengerti sebagai orang yang memusatkan suatu takaran kekuatan kosmis yang besar dalam dirinya sendiri, sebagai orang yang sakti sesakti-saktinya. Kita bisa membayangkannya sebagai pintu air yang menampung seluruh air sungai dan bagi tanah yang lebih rendah merupakan satu-satunya sumber air dan kesuburan. Atau sebagai lensa pembakar yang memusatkan cahaya matahari dan mengarahkannya ke bawah.³⁰ *Kasektén* sang raja diukur pada besar-kecilnya monopoli kekuasaan yang dipegangnya. Kekuasaannya semakin besar semakin luas wilayah kekuasaannya dan semakin eksklusif segala kekuatan dalam kerajaannya berasal dari padanya.

Dari seorang raja yang berkuasa mengalirlah ketenangan dan kesejahteraan ke daerah sekeliling. Tidak ada musuh dari luar atau kekacauan di dalam yang mengganggu petani pada pekerjaannya di sawah, karena kekuasaan yang berpusat dalam penguasa sedemikian besar sehingga semua faktor yang bisa mengganggu kehilangan kekuatannya, seakan-akan dikeringkan; daya pengacau dari pihak-pihak yang berbahaya seakan-akan dihisap ke dalam raja. Dalam kerajaannya terdapat ketenteraman dan keadilan dan setiap pihak dapat menjalankan usaha-usahanya tanpa perlu takut dan kaget.

Kekuasaan raja juga nampak dalam kesuburan tanah dan apabila tidak terjadi bencana-bencana alam seperti banjir, letusan gunung berapi dan gempa bumi. Karena semua peristiwa alam berasal dari kekuatan kosmis yang sama yang dipusatkan dalam diri raja, maka apabila kekuasaannya betul-betul menyeluruh maka terlepas dari raja tidak mungkin ada kekuatan-kekuatan, termasuk kekuatan-kekuatan alam, yang masih bisa bergerak. Oleh karena itu kekuasaan raja kentara dalam keteraturan dan kesuburan masyarakat dan alam, jadi apabila semuanya tenteram, bila tanah memberikan panen yang berlimpah-limpah, bila setiap penduduk dapat makan dan berpakaian secukupnya, dan semua orang merasa puas, suatu keadaan yang oleh orang Jawa disebut sebagai adil makmur. Masyarakat semacam itu

²⁹ Bdk. Anderson 1972, 5-8.

³⁰ Anderson 1972, 8.

merealisasikan cita-cita Jawa tentang keadaan yang *tåtå tentrem kertå raharjå*.³¹

Secara negatif kekuasaan raja terbukti apabila tidak ada lagi kekacauan, kritik, perlawanan, apabila tidak lagi terdapat pusat-pusat kekuasaan yang belum tergantung dari padanya atau memberontak terhadap pemerintahan pusat, apabila tidak ada lagi segala macam gangguan terhadap ketenteraman dan keselarasan dalam wilayah kekuasaannya. Karena apabila gejala-gejala negatif semacam itu masih dapat muncul, ternyata masih ada kekuatan-kekuatan kosmis yang belum dikuasai oleh raja, dan hal itu berarti bahwa penguasa belum, atau tidak lagi, memiliki kekuatan batin untuk mempersatukan segala kekuatan kosmis dalam dirinya sendiri.³² Oleh karena itu maka bencana alam, wabah penyakit dan hama tikus diartikan sebagai kemunduran *kasektèn* penguasa yang mengkhawatirkan, sebagai penyurutan kemampuannya untuk memusatkan kekuatan-kekuatan adikodrati.³³ Bagi orang Jawa peristiwa-peristiwa semacam itu merupakan tanda bahwa akan ada pergantian kekuasaan. Namun peristiwa-peristiwa itu juga dapat merupakan alamat bahwa masyarakat menghadapi suatu masa kekacauan politis, bencana-bencana alam dan gangguan keselarasan kosmis yang oleh orang Jawa disebut *zaman édan* (zaman gila). *Zaman édan* muncul pada tahap-tahap sejarah tertentu dan baru berakhir apabila seorang Ratu Adil muncul lagi dan mengembalikan keadaan *tåtå tentrem kertå raharjå*.³⁴

Kesejatian kekuasaan penguasa tidak hanya nampak dalam akibat-akibatnya, melainkan juga dalam cara pelaksanaannya. Tanda kekuasaan yang sebenarnya ialah bahwa penguasa dapat mewujudkannya — keadaan sejahtera, adil dan tenteram serta keselarasan dalam alam dan masyarakat tanpa gangguan, rasa puas rakyat — tanpa

³¹ Potensi seksual pun merupakan tanda kekuatan batin raja, bdk. Anderson 1972, 17-19. Juga keluarga-keluarga priyayi di daerah berusaha untuk meniru raja dengan memperlihatkan diri sebagai ampuh secara adikodrati, bdk. Sutherland 1973, 158-160.

³² Bdk. Anderson 1972, 13-19; cita-cita Jawa tentang kerajaan yang dikuasai oleh raja yang ampuh diceritakan pada permulaan setiap pertunjukan wayang purwa oleh dalang dengan kalimat-kalimat stereotip.

³³ Itu juga berlaku bagi pegawai pemerintah lokal. "Should some natural disaster occur, such as a flood, eruption or widespread crop failure, then the *priyayi* were often held responsible by the people as they had obviously failed to maintain the proper balance." Sutherland 1973, 160.

³⁴ Mengenai kepercayaan akan *ratu-adil* lihat Hardjamardjaja.

bersusah-payah dan tanpa paksaan. Seorang penguasa betul-betul berkuasa apabila segala-galanya seakan-akan terjadi dengan dirinya sendiri. Sebaliknya aktivitas yang intensif, kesibukan tak henti-hentinya, kegelisahan dan kekhawatiran tentang apakah akan sukses bagi orang Jawa merupakan tanda kelemahan. Kekuasaan yang sebenarnya nampak dalam ketenangan.

Sikap tenang ada kaitan erat dengan suatu sifat yang bagi orang Jawa merupakan inti kemanusiaan yang beradab dan sekaligus menunjukkan kekuatan batin: seorang penguasa harus bersikap *alus*.³⁵ *Alus* (halus) pertama-tama berarti suatu permukaan halus dalam arti fisik, tetapi lalu berarti juga lembut, luwes, sopan, beradab, peka, dan sebagainya.³⁶ Bagi pengamat yang dangkal kehalusan nampak sebagai kelemahan. Namun dalam kenyataan halus adalah kebalikannya: orang yang halus berarti ia dapat mengontrol dirinya sendiri secara sempurna dan dengan demikian memiliki kekuatan batin. Orang yang betul-betul berkuasa tidak usah bicara dengan suara keras supaya didengar, tidak pula marah-marah dan memukul meja untuk diperhatikan. Cukuplah apabila ia memberikan perintah-perintahnya secara tidak langsung, dalam bentuk sindiran, usul, anjuran; sebagai perintah halus.³⁷ Begitu pula tak perlu ia memberi larangan-larangan secara kasar: suatu ucapan kritis, pertanyaan lawan yang sopan, senyuman toleran sudah mencukupi untuk menunjukkan kehendaknya yang kuat seperti besi.

³⁵ Anderson 1972, 38 s.

³⁶ Tentang *alus* lihat C. Geertz 1981, 311 s: "*Alus* berarti murni, berbudi halus, halus tingkah lakunya, sopan, indah sekali, lembut, halus, beradab, ramah. Seseorang yang berbicara bahasa Jawa tinggi (*Kromo inggil*) secara mulus adalah *alus*, seperti halnya bahasa Jawa tinggi itu sendiri. Secarik kain yang diberi *disain* yang rumit dan halus di atasnya adalah *alus*. Musik yang dimainkan dengan elok atau tarian yang ditarikan dengan langkah-langkah yang terkendali adalah *alus*. Demikian juga batu yang halus, anjing yang rambutnya menyurut ke bawah, lelucon yang menarik, dan ekspresi puitis yang pintar. Tuhan tentu saja *alus* (sebagaimana juga semua roh yang gaib), demikian pula pengalaman mistik dengannya. Jiwa dan watak seseorang adalah *alus* sepanjang ia secara emosional memahami struktur akhir keberadaan atau eksistensi; dan tingkah laku serta perbuatan seseorang adalah *alus* sepanjang ia diatur oleh seluk-beluk etiket yang rumit yang berasal dari istana. *Kasar* hanyalah lawan dari itu: tidak sopan, kasar, tak beradab; musik yang dimainkan dengan buruk, lelucon yang bodoh, sepotong kain murahan. Antara dua kutub inilah *priyayi* menempatkan setiap orang dari petani sampai raja."

³⁷ Anderson 1972, 42.

Orang yang sungguh-sungguh berwibawa tidak perlu menggaris-bawahi kewibawaannya dengan usaha-usaha lahiriah. Sebaliknya, seorang atasan yang selalu merasa perlu untuk menonjolkan kewibawaannya, secara tidak langsung mengaku, bahwa ia sebenarnya merasa lemah, dan dengan demikian menggoncangkan kedudukannya sendiri.

Sifat kebalikan disebut *kasar*. *Kasar* dapat berarti tidak rata, tidak seimbang, kurang kontrol sendiri, tidak selaras, jelek, kotor. Sikap kasar, cepat menjadi marah, berteriak dan mengamuk menunjukkan kekurangan kekuatan batin dan dengan demikian memperlihatkan kekurangan kekuasaan. Sikap kasar dinilai rendah oleh orang Jawa, sebagai kurang berbudaya, kurang kontrol diri dan kelemahan batin. Bersikap kasar dan emosional selalu memperlemah kedudukan seorang atasan.³⁸ Dalam pertunjukan wayang kulit hal itu nampak dengan sangat bagus apabila sang ksatria, misalnya Arjuna, bertemu dengan lawan-lawan tradisionalnya, dengan para raksasa (*butå*). Arjuna sedemikian halus sehingga dalam wayang orang ia sering dimainkan oleh seorang wanita, sedangkan para raksasa merupakan pengejawantahan segala apa yang kasar. Kalau si raksasa itu berlompatan, berteriak, mencabut rambutnya, makan tanah, berguling-gulingan dan mengacungkan kerisnya, maka Arjuna berdiri saja dengan tenang: ia sedemikian penuh kekuatan batin sehingga tidak dapat disentuh oleh raksasa. Dengan gerakan tangan yang menghina dan seakan-akan kebetulan saja akhirnya ia menusuk raksasa dengan kerisnya.

Karena kekuasaan bersifat metempiris, maka tidak bisa direbut dengan sarana-sarana empiris. Kekuasaan bagi orang Jawa bukanlah hasil kekayaan, pengaruh, relasi, kekuatan fisik atau militer, kepintaran atau pun keturunan saja. Berusaha untuk mencapai kekuasaan melalui faktor-faktor empiris itu adalah usaha yang bodoh. Hanya ada satu cara untuk merebut kekuasaan, ialah melalui pemusatan tenaga kosmis. Namun tenaga itu tidak dapat begitu saja diambil, melainkan harus diberi. Menurut paham Jawa hal itu sering terjadi melalui semacam pengalaman panggilan: orang yang dipanggil yang barangkali sedang bersemadi di puncak gunung atau di tengah hutan (*laku tâpå, lelânå brâtå*) tiba-tiba dijatuhi wahyu ilahi, sering dalam bentuk cahaya biru berbentuk bundar yang melayang di langit

³⁸ Hal itu sesuai dengan kesulitan suatu pimpinan Belanda dan Cina dalam sebuah perusahaan yang diteliti oleh Ann Willner; bdk. Willner 1961, 308-310 dan lain-lain.

dan turun ke atas orang yang terpanggil (*ndaru, pulung*). Orang yang sedemikian dipenuhi oleh kekuatan adikodrati (*ketiban wahyu*) juga berubah wajahnya: tanpa disadarinya sendiri wajahnya mulai bersinar (*tejå*). *Tejå* itu kelihatan bagi rakyat, maka rakyat tahu bahwa ada muncul seorang pemimpin baru.³⁹

Siapa yang sedemikian menerima kekuasaan bekerja seperti sebuah magnet: tanpa usaha sendiri ia sekarang akan memperoleh kekuasaan militer dan kekayaan, nama besar dan relasi serta semua unsur empiris lain yang menurut paham Barat merupakan prasyarat untuk mencapai kekuasaan. Sedangkan kalau orang tidak menerima wahyu sebelumnya, maka, betapa pun kekayaannya, betapa pun dia mengusahakan relasi dan kekuasaan militer, ia tetap tidak akan mencapai kekuasaan.⁴⁰

Namun itu tidak berarti bahwa kekuasaan sama sekali tidak bisa diusahakan. Hanya, sarana-sarana yang mau dipakai harus sesuai dengan apa yang dicari. Dalam tradisi Jawa ada cara-cara untuk memusatkan *kasektèn*, kekuasaan kosmis, dalam dirinya sendiri. Untuk itu kekuatan-kekuatan batin tidak boleh diizinkan lepas ke alam lahir. Kontrol terhadap diri sendiri perlu diperketat dan seluruh perhatian batin harus diarahkan pada tujuan yang dicari. Di situ termasuk pelbagai usaha *tapa* seperti *puasa*, mengurangi makan, tidur dan berpantang seksual, begitu juga, semadi. Demi tujuan itu orang akan menyepi (*lelång bråtå*). Tempat-tempat yang cocok untuk semadi adalah puncak gunung, gua di hutan, dan sungai. Dalam tradisi Jawa contohnya ialah Airlangga, raja di Jawa Timur, yang diceritakan mengembara selama dua puluh tahun di hutan-hutan dan gunung-gunung untuk memperoleh *ngèlmu* dan menjadi *sekti*. Dalam gambaran Anderson tentang lensa pembakar: makin banyak cahaya matahari ditampung makin banyak panas yang dihasilkan. Makin besar konsentrasi yang tercapai melalui semadi, makin banyak kekuatan kosmis yang dapat dipusatkan dalam dirinya sendiri dan semakin berkuasalah raja.⁴¹

Apabila seseorang sudah menjadi raja ia akan berusaha untuk terus memperbesar kekuasaannya. Demi tujuan itu ia akan mengumpulkan semua potensi magis yang terdapat dalam wilayah kekuasaannya, seperti benda-benda keramat, terutama pusaka-pusaka kerajaan seperti keris, tombak dan gamelan. Ia ingin dikelilingi oleh manusia-manusia

³⁹ Bdk. Anderson 1972, 16 s.

⁴⁰ Bdk. Anderson 1972, 41.

⁴¹ Sebuah teks dari Jawa abad XI M yang dengan sangat jelas mengungkapkan paham ini dapat dibaca pada Ina Slamet, 94.

yang dianggap keramat, menarik dukun-dukun dan resi-resi termashur ke kratonnya, tetapi juga orang-orang aneh seperti orang-orang cacad, bule dan eksot-eksot lain.⁴² Kecuali itu secara teratur raja mengunjungi candi-candi dan tempat-tempat ziarah dalam kerajaannya, terutama makam-makam raja-raja dahulu. Dengan mengunjungi mereka raja yang hidup mewarisi kekuasaan adikodrati mereka.⁴³

Sebagaimana kekuasaan merupakan hasil kemampuan untuk memusatkan kekuatan kosmis dalam dirinya sendiri, begitu pula seorang raja dapat kehilangan kekuasaan apabila ia kehilangan kemampuan pemusatan itu. Tanda bahwa kekuasaannya mulai ambrol ialah kekacauan-kekacauan, pemberontakan-pemberontakan, rasa tidak puas dalam rakyat, kebejatan moral yang semakin merajalela, serta bencana-bencana alam dan panen yang gagal.⁴⁴ Sebagai utusan keruntuhan yang akan datang, muncullah para resi, begawan, dan ajar. Tetapi bukan mereka yang sudah tetap tinggal di kraton dan oleh karena itu barangkali terkena korupsi. Melainkan orang-orang kramat yang hidup menyepi jauh dari masyarakat di gunung-gunung dan hutan-hutan, dikelilingi oleh murid-muridnya. Apabila mereka meninggalkan padepokan-padepokan mereka untuk muncul di kraton dan menyuarakan kemerosotan yang semakin meluas serta untuk memperingatkan bahwa dinasti yang berkuasa akan jatuh, maka penguasa sudah berada dalam situasi yang kritis baginya. Reaksinya yang biasanya kasar dan penuh kekerasan hanya membuktikan bahwa ia memang tidak lagi dapat mengontrol keadaan, karena andaikata ia masih berkuasa maka tak perlu ia memakai cara-cara yang kasar, bahkan ia tidak perlu menghiraukan para pengritik.⁴⁵

⁴² Anderson 1972, 12 s.

⁴³ Raja-raja Majapahit menghabiskan sebagian dari waktu mereka dengan berziarah ke candi-candi untuk beribadat kepada para dewa dan untuk sekaligus memperoleh bagian dalam kekuatan gaib para nenek moyang yang dimakamkan di situ, Vlekke 74. Pemenuhan setia kewajiban-kewajiban itu menentukan kekuatan dan kesejahteraan negeri. "After death each ruler was ritually clad in the person of a mayor divinity by his successor and buried within a monumental complex that created, near the new ruler's palace, a divine pantheon which lent its spiritual strength to that of the new ruler. The dead ruler's royal spouse and his father and mother, and sometimes his parental siblings, were also thus apotheosized in death, to extend their spiritual aid reciprocally to that of the ruler as they had done, materially and spiritually, in life." Jay 1963, 4.

⁴⁴ Cantrik Mataram misalnya menyebut 40 tanda kalau akan terjadi *zaman édan*, cfl. Mataram 29 s.

⁴⁵ Bdk. Anderson 1972, 52-57.

Bagaimanakah sampai seorang penguasa kehilangan daya pemusatan kekuatan kosmis? Sebagaimana *laku tapa* dan semadi merupakan jalan untuk mencapai *kasektèn*, begitu pula seorang penguasa kehilangan *kasektèn*-nya apabila ia mulai mengikuti napsu-napsu dan mengejar kepentingan-kepentingan pribadinya. Sikap itu oleh orang Jawa disebut *pamrih*. Manusia menunjukkan *pamrih*-nya apabila ia mengejar pemuasan kepentingan dan keinginan pribadinya semata-mata, apabila ia hanya hidup demi dirinya sendiri, apabila ia mencari kekayaan dan kenikmatan pribadi.⁴⁶ Bahwa penguasa yang ber-*pamrih* dinilai secara negatif, secara langsung tidak ada sangkut pautnya dengan suatu penilaian moral. Penilaian itu tidak berdasarkan pertimbangan bahwa *pamrih* barangkali mengacaukan masyarakat dan dengan demikian mengganggu keselarasan sosial. Melainkan *pamrih* membahayakan kedudukan penguasa karena melarutkan kekuasaannya. Siapa yang menyerah pada *pamrih*-nya tidak lagi sanggup untuk menampung kekuasaan kosmis, melainkan menyerahkan diri pada napsu-napsu dan kepentingan-kepentingannya. Tetapi hal itu berarti bahwa ia dikemudikan oleh unsur-unsur dari luar. Pusatnya tidak lagi terletak dalam batinnya sendiri, ia tidak dapat mengkonsentrasikan kekuatan-kekuatan adikodrati dalam dirinya sendiri melainkan membiarkannya menetes ke luar. Ia bagaikan selang air yang bocor dan oleh karena itu tidak lagi bisa dipakai untuk menyembprotkan air secara terarah dan penuh tekanan.⁴⁷

Seorang penguasa yang menyalahgunakan kekuasaannya untuk menuruti hawa napsunya pribadi, mengumpulkan kekayaan dan mencari hidup yang enak-enak saja, tetapi juga yang mulai menindas bawahan-bawahannya, menghisap mereka serta berlaku secara sewenang-wenang, pendek kata seorang penguasa yang menyalahgunakan monopoli kekuasaan total yang menurut filsafat politik Jawa dimilikinya demi keuntungan pribadi, dengan demikian mempersiapkan keruntuhannya sendiri. Ia memboroskan energi batin, menjadi kasar dan semakin tergantung dari luar. Menurut Anderson pertentangan antara yang baik dan yang buruk dalam wayang harus dipahami sebagai pertentangan antara mereka yang bebas dari *pamrih* dan mereka yang membiarkan kekuasaan menguap karena berpamrih dan oleh karena itu akhirnya juga dikalahkan.⁴⁸ Begitu misalnya

⁴⁶ Anderson 1972, 39.

⁴⁷ Bdk. Anderson 1972, 38-43.

⁴⁸ Anderson 1972, 39 s.

Rahwana yang sedemikian sakti sehingga para Dewa pun gemetar, dalam Ramayana dapat dikalahkan oleh Rama, karena ia menuruti hawa napsunya dan menculik istri Rama, Sinta.

Jadi bahaya terbesar bagi kedudukan penguasa tidak datang dari luar melainkan dari batin penguasa sendiri. Kekuatan-kekuatan dari luar tidak dapat berbuat apa-apa selama ia dapat memusatkan segala energi kosmis dalam dirinya sendiri, tetapi ia kehilangan kekebalannya apabila ia membiarkan kekuatannya menguap dengan mengejar kepentingan-kepentingan egoisnya.

c. Kraton sebagai Pusat Kerajaan Numinus

Bagi rakyat Jawa kraton itu bukan hanya suatu pusat politik dan budaya: kraton merupakan pusat keramat kerajaan.⁴⁹ Kraton adalah tempat raja bersemayam, dan raja merupakan sumber kekuatan-kekuatan kosmis yang mengalir ke daerah dan membawa ketenteraman, keadilan, dan kesuburan. Paham itu terungkap dengan sangat jelas dalam gelar para penguasa keempat kerajaan di Jawa Tengah hasil perpecahan kerajaan Mataram II dua ratus tahun yang lalu. Kedua penguasa Yogyakarta menyebut diri *Hamengku Buwana* (yang memangku jagad raya) dan Paku Alam, para penguasa Surakarta bernama *Paku Buwana* (Paku jagad raya) dan *Mangkunagara* (yang memangku negara).

Di zaman pra-islam raja dipandang sebagai penjelmaan dewa (raja-dewa) atau sebagai berasal dari dewa. Biasanya Siwa dianggap menjelma dalam raja, tetapi ada juga raja-raja yang dianggap sebagai penjelmaan Wisnu. Raja Kertarajasa (meninggal tahun 1316 M), pendiri kerajaan Majapahit, diabadikan dalam sebuah patung yang memperlihatkannya sebagai *hari-hara*, sebagai campuran Wisnu dan Siwa.⁵⁰ Dan walaupun agama Islam yang antara abad XV dan XVII meresapi seluruh Pulau Jawa menolak gagasan raja-dewa, namun paham lama itu tetap bertahan. Tentang Panembahan Senapati, pendiri Kerajaan Mataram II di dekat Yogyakarta (meninggal tahun 1601), diceriterakan bahwa ia sedemikian penuh kekuatan mistik sehingga kawin dengan dewi penguasa laut selatan Nyai Rara Kidul.⁵¹ Sampai sekarang pusaka Sultan Yogyakarta, khususnya Kereta Kencana dan perangkat gamelan, oleh rakyat dianggap sebagai pemberi kesuburan;

⁴⁹ Uraian berikut terutama berdasarkan Heine-Geldern.

⁵⁰ Heine-Geldern, 7.

⁵¹ Lihat misalnya *Wedhatama* karangan K.G.P.A.A. Mangkunagoro IV.

dan apabila setiap tahun pada perayaan Grebeg Mulud kereta kencana dicuci, masyarakat berdesak-desakan untuk dapat membawa pulang sedikit air cucian itu.

Pandangan tentang kraton sebagai pusat keramat kerajaan menentukan paham negara Jawa. Mari kita bandingkan aliran kekuatan yang mengalir dari raja ke kerajaannya dengan cahaya lampu baca.⁵² Makin dekat kita terhadap bolanya makin terang, makin jauh makin lemah cahayanya, sampai sinar-sinar yang berasal dari bola lampu itu tidak dapat dirasakan lagi. Begitu pula menurut filsafat politik Jawa, negara itu paling padat di pusat, di dekat raja, di kraton. Kraton dikelilingi oleh ibukota bagaikan cincin, di mana keluarga-keluarga sekelompok bawahan tinggal, yang langsung atau tidak langsung hidup dari pengabdianya atau pekerjaannya di kraton. Dari ibukota kekuatan raja memancar sampai ke desa-desa. Makin jauh daripadanya makin lemah pula pancaran kekuatan raja sampai akhirnya sama sekali mereda. Desa-desa yang paling jauh seakan-akan hidup dalam wilayah tak bertuan antara kekuatan raja dan tetangganya, tidak terpengaruh oleh kekuatan politik. Apabila seorang raja dengan kesaktian yang ampuh menaiki tahta maka pancaran kekuatannya diperkuat dan batas-batas kerajaan meluas sehingga lebih banyak desa masuk ke dalam wilayah penyinaran raja itu. Paham negara teritorial, dengan batas-batas tetap, dengan kepadatan presensi kenegaraan persis sama di semua sudut dan tempat wilayahnya adalah sangat asing dari paham Jawa tentang kekuasaan politik. Dalam konsepsi Jawa batas-batas tidak mempunyai fungsi, kenegaraan kerajaan terwujud terutama dalam ibukota yang juga terungkap dalam kata "negara" yang sekaligus berarti ibukota dan negara.⁵³

Pandangan tentang kenegaraan sebagai wilayah penguasaan kekuatan gaib raja ini mempunyai akibat bahwa dalam paham politik Jawa gagasan pluralitas kekuasaan tidak pernah muncul (suatu perspektif yang dalam tahun lima puluhan abad ini dalam Republik Indonesia muda dengan sekian banyak suku bangsa yang bangga atas kepribadiannya sendiri menimbulkan ketegangan-ketegangan yang berat). Segala kekuasaan dan hukum berasal dari pribadi raja.⁵⁴ Secara khusus ide suatu hukum yang berada di atas pribadi penguasa tidak dikenal dalam filsafat politik Jawa. Memang, apabila kekuasaan politik

⁵² Perbandingan ini saya ambil dari Anderson 1972, 22.

⁵³ Bdk. Anderson 1972, 28-33.

⁵⁴ Bdk. Anderson 1972, 22-25.

dipahami sebagai aliran kekuatan yang hampir fisik sifatnya, yang berasal dari pribadi raja, tidak ada tempat bagi paham hukum sebagai syarat legitimitas kekuasaan dan pembatasan pemakaiannya. Raja adalah sumber kedaulatannya. Maka dalam kepustakaan Jawa tidak terdapat apa pun yang dapat dibandingkan dengan diskusi dalam filsafat Yunani kuno tentang kekuasaan penguasa yang terbaik lawan kekuasaan hukum. Hampir tak perlu ditambah bahwa gagasan suatu undang-undang dasar sebagai dasar hukum bagi kegiatan negara sama sekali tidak cocok dengan pandangan Jawa.

Perlu juga dicatat, bahwa di Jawa tidak pernah terdapat suatu sistem feodal dalam arti Barat, sebagai sistem yang terdiri dari satuan-satuan politik yang diatur melalui suatu jaringan hak-hak dan kewajiban-kewajiban tertentu, masing-masing dengan otonomi kekuasaan terbatas.⁵⁵ Dalam sistem Jawa pada dasarnya hanya terdapat ibukota dan daerah. Ibukota sendiri pada pokoknya hanya terdiri atas kraton. Apa yang tinggal di sekelilingnya memberikan pelayanan-pelayanan tertentu dalam hubungan dengan kraton. Begitu juga tidak berkembang suatu kelas bangsawan daerah yang berarti. Di daerah raja diwakili oleh pegawai-pegawai yang dapat dipindahkan dari tempat yang satu ke tempat yang lain dan yang jabatannya pada umumnya tidak dapat diwariskan. Keadaan itu baru mulai berubah di bawah Belanda.⁵⁶ Begitu pula tidak berkembang suatu kebudayaan khas kota. Hanya di pesisir utara Jawa terdapat kota-kota yang hidup dari perdagangan laut dan mencapai umur beberapa abad. Menarik perhatian bahwa kota-kota itulah yang merupakan pendukung Islam Jawa dan tidak dapat diintegrasikan ke dalam sistem politik Jawa. Di pedalaman untuk waktu yang lama tidak didirikan kota-kota yang bertahan, dan cukup menyolok bahwa sama sekali tidak terdapat peninggalan-peninggalan bangunan kebudayaan kota. Dan oleh karena sistem politik Jawa, justru karena tuntutan-tuntutan metafisikanya yang begitu berlebihan, secara struktural sangat tidak stabil,⁵⁷ maka sering sekali dinasti yang berkuasa ditumbangkan. Untuk membuktikan potensi adikodratnya sendiri dan untuk menghindari kutukan yang rupa-rupanya menetap pada tempat kekuasaan pendahulu yang sudah ditumbangkan, seorang penguasa baru biasanya memindahkan

⁵⁵ Bdk. Anderson 1972, 33-38.

⁵⁶ Bdk. Sutherland 1975; juga terdapat keluarga-keluarga priyayi setempat yang berfungsi sebagai penghubung antara kraton dan rakyat.

⁵⁷ Heine-Geldern 10 s.

tahtanya ke tempat lain. Dengan demikian kota kraton yang lama kehilangan basis ekonomisnya dan runtuh.⁵⁸ Begitu misalnya dua kota kerajaan Jawa Tengah yaitu Yogyakarta dan Surakarta hanya berumur 200 tahun saja dan hampir tidak memiliki bangunan-bangunan kuno yang berarti.

Paham kekuasaan Jawa membawa akibat bahwa raja harus mempertahankan monopoli kekuasaan mutlak karena hanya dengan demikian nampak bagi seluruh masyarakat bahwa raja tetap menampung seluruh kekuatan kosmis yang bergiat dalam kerajaannya. Oleh karena itu dalam daerah kekuasaannya raja tidak dapat membiarkan wilayah-wilayah yang semi-otonom. Itulah sebabnya di Pulau Jawa tidak mungkin terbentuk bangsawan-bangsawan daerah sejati. Itu pun menjelaskan mengapa agama Islam, khususnya ulama-ulamanya yang militan, dengan tekanan pada kesamaan semua manusia di hadapan Allah, dipandang dengan curiga oleh para penguasa. Karena di sini muncul tuntutan otonomi yang tidak dapat diintegrasikan ke dalam konsepsi Jawa. Kita memang membaca dalam sejarah Kerajaan Mataram II tentang beberapa pembantaian terhadap ulama-ulama Islam.

Keruntuhan suatu kerajaan terjadi apabila raja karena pamrih dan korupsiya membiarkan kekuatan kosmisnya menghilang. Lalu kelihatan bahwa kepadatan kekuasaan raja dalam wilayah kerajaannya semakin berkurang. *Vacuum* di pusat akan dimanfaatkan oleh pangeran-pangeran daerah untuk membangun pusat-pusat yang merupakan tantangan terhadap monopoli kekuasaan raja. Apabila raja tidak berhasil untuk menumpas ancaman itu pada waktunya maka kerajaan akan hancur karena dalam sistem Jawa tidak terdapat kemungkinan suatu akomodasi feodal permanen.

d. Kekuasaan dan Moral

Pada akhir uraian ini muncul pertanyaan sejauh mana pencarian dan penggunaan kekuasaan menurut paham Jawa membutuhkan legitimasi moral. Menurut etika Barat kekuasaan pada dirinya sendiri bersifat netral. Legitimitas moral kekuasaan tergantung dari cara bagaimana kekuasaan itu diperoleh dan bagaimana pemakaiannya. Pandangan ini mengandaikan bahwa kekuasaan bisa diperoleh baik secara sah maupun

⁵⁸ Dari Kartosuro, tempat para raja Mataram bertahta dalam abad XVII dan XVIII selama kurang lebih 80 tahun hanya tinggal sebuah persimpangan jalan; dari Kotagedé, tempat tahta Sultan Agung, hanya tinggal kerajinan perak yang dibawa beliau dari Persia.

secara tidak sah, dan bahwa kekuasaan bisa dipergunakan secara baik dan secara tidak baik.

Namun pendapat Barat itu mengandaikan bahwa perebutan dan pemakaian kekuasaan berada dalam kekuatan saya. Justru karena itu dua-duanya harus saya pertanggungjawabkan secara moral. Namun menurut paham Jawa kekuasaan merupakan realitas adikodrati yang memberikan serta menentukan dirinya sendiri, di mana orang yang memilikinya hanya merupakan wadah yang menampung kekuasaan tetapi tidak menentukannya. Kekuasaan berdaulat pada dirinya sendiri, perebutan dan pemakaiannya tidak berada dalam tanggung jawab individu yang menampungnya. Paling-paling individu dapat mencocokkan diri untuk menerimanya melalui laku tapa, semadi dan pendekatan benda-benda keramat. Dan sebaliknya pamrih raja mengurangi kemampuannya untuk menampung kekuatan kosmis dalam dirinya sendiri. Tetapi sebagai kekuatan kosmis, kekuasaan tetap menentukan dirinya sendiri.

Dari situ dapat disimpulkan bahwa pertanyaan sentral etika politik Barat tentang legitimasi perebutan kekuasaan bagi filsafat politik Jawa sama sekali tidak muncul. Kekuasaan melegitimasi dirinya sendiri. Legitimitasnya terang dengan sendirinya, seperti setiap penampakan kekuasaan yang ilahi dengan sendirinya legitim. Kekuasaan bagi orang Jawa adalah persis legitim sejauh terdapat. Berhadapan dengan gejala kekuasaan penilaian moral harus diam. Di mana pun terdapat kekuasaan yang asli, pemakaiannya dengan sendirinya sah. Dalam hal itu istilah "pemakaian" sendiri sudah menyesatkan. Karena kekuasaan sebenarnya tidak dipakai, melainkan terdapat, hadir, ada, penguasa tidak menerapkannya melainkan membiarkannya mengalir sendiri, dan satu-satunya yang bisa dilakukannya ialah menampung dan membiarkannya mengalir. Suatu tindakan yang menunjukkan kuasanya adalah betul dengan sendirinya.⁵⁹

Itu mempunyai konsekuensi yang cukup mengherankan yaitu, bahwa usaha untuk merebut kekuasaan selalu nampak sah apabila berhasil. Karena kekuasaan yang benar dengan niscaya mempertahankan diri. Apabila seorang pemberontak berhasil menang atas raja yang sah serta untuk mempertahankan kekuasaannya, maka itulah bukti yang gamblang bahwa penguasa yang lama sudah tidak sah lagi, bahwa ia tadinya hanya memiliki selubung kekuasaan sedangkan substansinya sudah menghilang, dan bahwa sekarang sebaliknya si pemberontak

⁵⁹ Bdk. Anderson 1972, 8.

yang sukses, mengkonsentrasikan kekuatan kosmis dalam dirinya sendiri. Namun apabila seorang pangeran gadungan berusaha untuk merebut kekuasaan tanpa legitimasi adikodrati, tanpa menerima wahyu, maka usaha semacam itu tidak perlu dihiraukan karena bagaimanapun juga akan gagal.⁶⁰ Jadi merebut kekuasaan bukanlah masalah moral, melainkan masalah kesanggupan untuk memusatkan kekuatan kosmis dalam dirinya sendiri.

Walaupun dalam filsafat politik Jawa pertanyaan tentang legitimasi moral perebutan dan pemakaian kekuasaan tidak dipersoalkan, namun itu tidak berarti bahwa setiap pemakaian kekuasaan dapat diterima. Di sini perlu diperhatikan bahwa paham kekuasaan Barat dan Jawa tidak sama. Kalau di Barat terdapat tendensi untuk memandang kekuasaan sebagai sesuatu yang melulu instrumental dan oleh karena itu netral dalam arti moral, maka bagi orang Jawa kekuasaan itu lebih daripada kemampuan untuk memaksakan kehendaknya pada orang lain semata-mata. Karena kekuasaan merupakan kekuatan kosmis kongkrit, maka kekuasaan tidak pernah dapat muncul terlepas dari ciri-ciri khasnya yang telah kita lihat. Berbeda dengan paham Barat, kekuasaan bagi orang Jawa tidak bersifat netral, melainkan baik, bukan dalam arti moral, melainkan karena kekuasaan membawa akibat-akibat yang baik bagi masyarakat. Kekuasaan yang sebenarnya membuktikan diri baik dalam cara pemakaiannya maupun dalam hasil-hasilnya. Adalah ciri khas kekuasaan yang sebenarnya bahwa hasil-hasilnya tercapai tanpa tindakan paksaan, seakan-akan dengan sendirinya dan tanpa usaha yang menyolok. Kekuasaan kelihatan dalam pencapaian hasil-hasilnya, jadi apabila kerajaan berada dalam keadaan tenteram, sejahtera dan adil, kalau rakyat puas dan dengan tenang melakukan pekerjaan sehari-hari, kalau terdapat ketenangan sedemikian rupa sehingga kekuasaan raja tidak perlu diperlihatkan.

Tetapi apabila seorang raja mulai menghisap rakyat dan menyiksanya, apabila rakyat mulai resah dan mengeluh, dan apabila raja harus mempertahankan kewibawaannya melalui tindakan-tindakan yang kasar maka hal itu bagi seluruh rakyat merupakan tanda bahwa kekuasaan raja mulai terlepas dari tangannya, dan pada umumnya orang akan mengira bahwa kekuasaan raja itu akan berakhir.⁶¹

⁶⁰ Bdk. Anderson 1972, 25 s.

⁶¹ Bdk. Anderson 1972, 39-41; mengenai bentuk-bentuk protes rakyat lihat Sutherland 1973, 24 s.; seorang raja sungguhan dapat *menang tanpa ngasoraké*, menang tanpa merendahkan.

Jadi dalam paham kekuasaan Jawa tertanam motivasi-motivasi kuat bagi penguasa untuk berusaha menjadi seorang penguasa yang baik, yang adil dan dicintai oleh rakyatnya, yang mempertahankan negaranya dalam keadaan tenteram dan sejahtera, dan untuk mencegah situasi di mana ia terpaksa mempergunakan tindakan kekerasan. Karena justru keadaan semacam itu baginya merupakan bukti kekuasaannya. Dan karena ia berkepentingan untuk membuktikan kepada dirinya sendiri dan kepada rakyat bahwa ia betul-betul berkuasa, maka ia berada di bawah tekanan psikologis untuk melakukan segala apa yang diharapkan dari seorang raja yang baik. Apabila ia menyalahgunakan kekuasaannya untuk memuaskan napsu-napsunya dan kepentingan-kepentingan egois sempitnya sendiri, maka kenyataan itu bukan hanya bagi rakyatnya, melainkan bagi kesadarannya sendiri, kecuali ia sudah sama sekali silau dengan dirinya sendiri, merupakan alamat bahwa kehancurannya sudah mendekat.⁶²

3. Dasar Numinus Keakuan

Apa yang secara khusus berlaku bagi penguasa, yaitu bahwa ia merupakan wadah kekuatan ilahi, menurut mistik Jawa sebenarnya berlaku bagi setiap orang. Karena pada dasar keakuannya setiap manusia manunggal dengan dasar ilahi dari mana ia berasal. Menyadari kenyataan itu adalah usaha utama mistik Jawa. Itulah yang menjadi pusat perhatian kepustakaan Jawa klasik abad XVII sampai dengan XIX, dan fakta bahwa usaha itu sekarang telah menjadi cita-cita tertinggi aliran-aliran kebatinan modern di kota dan di daerah

⁶² Di samping tradisi "kanan" ini masih ada tradisi "kiri" yang terwujud dalam aliran Bhairawa. "Dengannya dimaksud pemujaan pelbagai manifestasi dewa dalam bentuk demonis di mana ia muncul sebagai perusak semua kekuasaan lawan pada zaman Kali. Persatuan mistik dengannya dapat memberikan kekuasaan atas kekuatan-kekuatan demonis... Bagi mereka hukum-hukum moral yang berlaku bagi orang yang tidak diinisiasikan tidak berlaku lagi. Lima darma Budhisme eksoteris diganti dengan lima nikmat (*kama-pancika*) yang mengenai makan dan minum serta hubungan kelamin. Unsur-unsur itu menjadi sumber kekuatan magis dan sarana untuk memperoleh persatuan dengan dewa." Zoetmulder 1965, 267. Jadi para penganut aliran ini boleh memuaskan napsu-napsu mereka. Ini dilatarbelakangi anggapan bahwa dengan demikian napsu-napsu dapat dihabiskan dan dengan demikian manusia menjadi sanggup untuk memusatkan kekuatan kosmis dalam diri sendiri tanpa perlawanan. Aliran ini pun akhirnya mengusahakan pemusatan kekuatan kosmis, bdk. Anderson 1972, 10.

membuktikan betapa usaha itu masih hidup dalam kebudayaan Jawa. Dalam usaha untuk mencapai kesatuan antara keakuan dan dasar ilahi pandangan dunia Jawa mencapai dimensinya yang paling mendalam.⁶³

Lapisan terdalam realitas itu tidak bersaing dengan pewujudan-pewujudan pandangan dunia Jawa yang telah kami utarakan, melainkan baru membuka dimensi mereka yang sebenarnya. Pandangan ini terutama terdapat dalam lingkungan kaum priyayi di kota, tetapi tidak terbatas pada mereka. Juga orang yang sangat sederhana di kota dan di daerah dalam mengatur kehidupannya berpartisipasi pada dimensi ini.

Walaupun pandangan dunia itu juga merupakan sebuah teori, namun teori itu sama sekali bermaksud praktis.⁶⁴ Yang dicari bukan spekulasi demi spekulasi itu sendiri, melainkan spekulasi merupakan sarana yang membuka makna dan kepenuhan kehidupan. Oleh karena itu sesudah mengutarakan unsur-unsur teoretis pandangan dunia ini saya akan menguraikan juga pelaksanaan praktisnya, karena tanpa pelaksanaan itu pandangan dunia ini dalam relevansinya bagi orang Jawa tidak akan kena.

Saya akan mulai dengan sebuah ceritera yang termasuk lakon wayang yang paling terkenal dan sampai hari ini dalam pandangan banyak orang Jawa memuat intisari kebijaksanaan Jawa, yaitu kisah Dewaruci.

a. Kisah Dewaruci

Isi kisah itu ialah bagaimana Bima, saudara kedua dari lima kakak beradik Pandawa dalam ceritera Mahabarata, menemukan air hidup.⁶⁵ Dalam rangka persiapan perang agung Bratayuda lawan-lawan

⁶³ Tentang bagian ini lihat C. Geertz 1969, 227-352. Uraian saya juga berdasarkan Zoetmulder 1935, satu-satunya uraian luas dan sistematis tentang mistik Jawa abad XVII dan XVIII yang sangat mempengaruhi mistik Jawa abad XIX. Sejauh saya tahu, satu-satunya uraian sistematis mengenai mistik Jawa abad XIX, termasuk uraian luas tentang gagasan *sangkan-paran*, diberikan Hadiwijono.

⁶⁴ Oleh karena itu mistik Jawa tidak nampak tertarik pada sistematisasi teoretis; dalam "agama Jawa" tidak terdapat teologi sistematis, dogma-dogma, kitab-kitab yang diterima umum dan sebagainya; bdk. Mulder 1973, 37. Maka usaha kebatinan dijalankan oleh banyak kelompok yang berdiri sendiri yang mempunyai sikap dasar yang sama terhadap realitas, tetapi berbeda satu sama lain dalam eksplisitasi kategorial teori dan praksis.

⁶⁵ Tentang teks-teks Dewaruci tertua lihat Soebardi 1975, 22. Alinea ini dan yang berikut berdasarkan cerita prosa tentang kisah Dewaruci dalam Imam Supardi (Supardi 1960). Kemudian saya mengikuti teks yang termuat dalam buku *Cabolek*,

Pandawa, para Kurawa, berusaha untuk menyingkirkan Bima. Demi tujuan itu Durna, bekas guru Bima dan sekarang pembimbing rohani para Kurawa, memerintahkan Bima untuk mencari air hidup yang terdapat dalam gua Condromuka di sebuah hutan yang jauh. Tanpa menghiraukan bahaya-bahaya serta peringatan-peringatan kakak-adiknya yang mencurigai perintah itu, Bima berangkat. Sampai di tujuan ia membongkar pohon-pohon serta merusak seluruh hutan untuk mencari air itu. Dengan demikian ia menimbulkan kemarahan dua orang raksasa yang tinggal di situ. Sesudah suatu perkelahian hebat Bima berhasil membunuh kedua-duanya; dengan demikian ia sekaligus membatalkan kutukan yang sudah ditimpakan atas mereka oleh Batara Guru. Mereka kembali ke wujud mereka yang sebenarnya sebagai dewa Indra dan Bayu dan dengan rasa terima kasih memberi tahu kepada Bima bahwa air itu tidak dapat diketemukan dalam hutan ini.

Bima kembali kepada Durna yang sekarang menjelaskan bahwa air itu terdapat di dasar samudera. Walaupun Bima sendiri mulai curiga namun ia tetap bertekad mencari air hidup itu meskipun harus dibayar dengan nyawanya. Ratapan kakak-adiknya tidak dihiraukan. Ia berangkat lagi. Perjalanannya panjang. Sampai di pinggir samudera ia menceburkan diri penuh keberanian ke dalam gelombang-gelombang yang menggemuruh. Sampai ke tengah laut yang dalam ia diserang oleh naga raksasa Nemburnawa. Tetapi disobek-sobek Bima dengan kuku keramat Pancanaka. Bima merasa lelah dan membiarkan diri didorong kesana kemari oleh ombak-ombak samudera. Keadaan menjadi amat sepi.

Pada saat itulah tiba-tiba muncul wujud kecil yang persis mirip dengan Bima sendiri. Wujud itu memperkenalkan diri sebagai Dewaruci, sebagai penjelmaan yang Maha Kuasa sendiri. Ia mengajak Bima untuk memasuki batinnya melalui telinga kirinya. Walaupun Bima merasa ragu-ragu namun ia taat. Tanpa kesulitan ia memasukkan tubuhnya yang besar ke dalam batin Dewaruci. Semula ia menemukan diri dalam kekosongan tanpa batas dan kehilangan segala orientasi. Namun sesudah beberapa saat ia melihat kembali matahari, tanah, gunung dan laut. Ia mengerti bahwa dalam tubuh kecil Dewaruci

Soebardi 1975. Buku *Cabolek* kiranya ditulis oleh Yasadipura I (meninggal 1803), Soebardi 1975, 16-26; kisah mulai pada saat Werkudara disuruh Dewaruci untuk memasuki batinnya. Semua kutipan berikut berdasarkan edisi Soebardi ini. Saya mengutip menurut pupuh dan ayat (angka-angka dalam kurung mengenai cara perhitungan ayat paralel yang ditambah Soebardi).

seluruh alam luar termuat secara terbalik (*jagad walikan*).⁶⁶ Ia melihat empat warna, tiga daripadanya, yaitu kuning, merah dan hitam melambangkan nafsu-nafsu yang berbahaya yang harus di jauhi, sedangkan warna keempat, putih, melambangkan ketenangan hati. Ia melihat boneka gading kecil yang melambangkan Pramana, prinsip hidup ilahi yang berada di dalam dirinya sendiri serta memberi hidup. Bima menyadari bahwa hakikatnya yang paling mendalam *manunggal* dengan yang Ilahi. Sebuah kilat berwarna delapan membuka realitas terdalam baginya, yaitu bahwa segala-galanya adalah satu dengan dasar Ilahi. Dalam kesadaran itu Bima mencapai "kesatuan hamba dan Tuhan",⁶⁷ kesatuan manusia dan yang Ilahi: dua-duanya adalah satu tak terpisahkan.

Dengan mencapai dimensi realitas hidup yang terdalam Bima menjadi penguasa atas seluruh bumi: seluruh alam semesta tertampung olehnya,⁶⁸ tidak ada lagi yang bisa dipelajari, "dalam kehidupannya ia telah mati" dan ia "hidup dalam kematiannya".⁶⁹ Dengan kekuatan yang tak terkalahkan Bima meninggalkan Dewaruci. Dalam ketenteraman batin ia pulang kepada kakak-adiknya yang sangat gembira. Dengan seksama ia menyembunyikan apa yang telah terjadi padanya sambil memenuhi kewajiban-kewajiban yang ditugaskan kepadanya. Sebagaimana dikatakan dalam suatu teks abad XVIII, "wujud lahir dan batinnya selaras seperti bata dalam cetakannya".⁷⁰

b. Pengertian tentang Sangkan-paran

Sebagaimana kulit memuat kacang, begitu kisah Dewaruci memuat inti kebijaksanaan mistik Jawa. Yaitu pengertian bahwa manusia harus sampai kepada sumber air hidupnya apabila ia mau mencapai kesempurnaan dan dengan demikian sampai pada realitasnya yang paling mendalam. Sumber air itu tidak diketemukan dalam alam luar, melainkan dalam diri manusia sendiri, sebagaimana dilambangkan oleh Dewaruci yang kecil dan mirip dengan Bima. Kemiripan Dewaruci dengan Bima menunjukkan bahwa Dewaruci sebenarnya bukan sesuatu yang asing, melainkan batin Bima sendiri. Kekerdilannya melambangkan kenyataan bahwa semula alam batin nampak tanpa arti

⁶⁶ Soebardi 1975, 117: VIII, 18.

⁶⁷ Soebardi 1975, 123: VIII, 43 (30).

⁶⁸ *Wus kawengku amèng sirå jagad kabeh*, Soebardi 1975, 125: VIII, 49 (36).

⁶⁹ Soebardi 1975, 126: VIII, 51 (38).

⁷⁰ Soebardi 1975, 123: VIII, 77 (64).

dibandingkan dengan alam luar. Kedewaan Dewaruci melambangkan apa yang segera akan dimengerti Bima, yaitu bahwa ia pada dasar eksistensinya yang paling mendalam berkodrat ilahi.

Sesudah memasuki batinnya sendiri Bima teringat bahwa pada dasar hakekatnya ia berasal-usul ilahi. Dalam ingatan itu ia kembali menghayati kesatuan hakikinya dengan asal-usul ilahi itu, kesatuan hamba dan Tuhan (*pamoré kawula Gusti*). Melalui kesatuan itu manusia mencapai apa yang oleh orang Jawa disebut *kawruh sangkan paraning dumadi*: pengetahuan (*kawruh*) tentang asal (*sangkan*) dan tujuan (*paran*) segala apa yang diciptakan (*dumadi*).⁷¹

Paham *sangkan-paran* merupakan inti spekulasi mistik Jawa. *Sangkan-paran* hanya dapat tercapai apabila dijadikan tujuan satu-satunya dan, apabila manusia bersedia untuk melawan segala godaan alam luar dan bahkan mempertaruhkan nyawanya sebagaimana dilakukan Bima. Manusia semacam itu telah mati bagi alam luar dan mencapai hidup yang benar yang dalam mistik Jawa disebut sebagai kesatuan antara *mati sajroning urip* (mati dalam hidup) dan *urip sajroning mati* (hidup dalam mati). Namun ia tetap harus melakukan kewajiban-kewajibannya dalam dunia yang ditentukan oleh nasib. Kita sekarang akan melihat unsur-unsur pandangan dunia ini satu persatu.

Pandangan dunia Jawa bertolak dari suatu distingsi antara dua segi fundamental realitas, yaitu segi *lahir* dan segi *batin*. Kedua segi itu bersatu dalam manusia. Sebagai makhluk alam manusia merupakan makhluk jasmani, ia memiliki dimensi lahir dan kita mengerti orang lain pertama-tama melalui *lahir*-nya. Tetapi di belakang lahirnya itu terselubunglah segi batinnya. Lahir manusia terdiri atas tindakan-tindakan, gerakan-gerakan, omongannya, dan sebagainya. Batin menyatakan diri dalam kehidupan kesadaran subyektif.⁷²

Di samping membedakan segi lahir dan batin perlu diperhatikan suatu pasangan kedua: ketegangan antara *alus* dan *kasar*. Batin, kenyataan dalam manusia, secara hakiki bersifat *alus*. *Lair*, alam luar, adalah *kasar*.⁷³ Semakin unggul segi batin pada sebuah benda atau manusia, makin ia nampak halus. Dan sebaliknya, segala manifestasi yang kasar memperlihatkan bahwa orang itu terikat pada alam lahir.

Dipandang sepintas maka alam lahir nampak sebagai realitas yang sebenarnya, bahkan sebagai realitas satu-satunya. Namun kesan itu

⁷¹ Tentang hal *sangkan paraning dumadi* (asal dan tujuan ciptaan) lihat juga dalam *Mawas Diri* VII (1978), hal. 5, dan seterusnya.

⁷² Bdk. C. Geertz 1969, 232.

⁷³ Bdk. C. Geertz 1969, 232-234.

hanya dangkal saja. Dalam kenyataan alam batinlah realitas yang paling nyata. Baru apabila manusia telah menembus dari alam lahir ke alam batin kenyataan yang sebenarnya terbuka baginya. Percuma Bima mencari air hidup di atas gunung dan di dasar samudera: ia baru menemukannya waktu ia memasuki batinnya sendiri. Itu tidak berarti bahwa alam lahir bagi orang Jawa hanya merupakan sesuatu yang semu saja, suatu ilusi. Alam lahir bersifat real (dalam spekulasi Jawa masalah status ontologis alam lahir tidak muncul). Tetapi realitasnya itu dangkal dan tanpa kekuatan. Barangkali status alam lahir itu paling mudah dapat kita mengerti dari paham Jawa tentang hakikat segala macam kekuatan di alam raya sebagaimana telah kita lihat. Menurut paham itu alam lahir indrawi tidak memiliki daya bertindak sendiri. Kekuatan-kekuatan alam yang kita amati bersifat halus, bukan kasar, mereka itu berasal dari realitas yang tak kelihatan di belakang alam lahir. Alam batin merupakan kenyataan yang sebenarnya oleh karena alam itu adalah tempat kekuatan-kekuatan yang sebenarnya menentukan hidup manusia. Manusia mengalami hal itu dengan paling jelas pada dirinya sendiri. Betapa pun ia merasa diri sebagai makhluk jasmani, namun ia sadar bahwa inti hakekatnya, subyektivitasnya sebagai pusat kekuatan daripadanya ia mengemudikan kelakuannya secara otonom, tidak identik dengan bagian kejasmaniannya apa pun, bahkan bahwa subyektivitas dan kesadarannya tidak dapat ditangkap dalam kategori-kategori alam lahir.

Kesadaran bahwa batin adalah kenyataan yang sebenarnya terungkap dalam spekulasi tentang makrokosmos (*jagad gedhé*) dan mikrokosmos (*jagad cilik*). Dengan makrokosmos dalam mistik Jawa dimaksud alam lahir, dengan mikrokosmos dimaksud jasad manusia (yang tidak boleh diidentifikasi dengan tubuh dalam arti Barat, jadi dengan tubuh yang dilawankan dengan jiwa; pembagian tubuh jiwa itu asing bagi orang Jawa; dalam paham Jawa manusia dipandang sebagai realitas yang pada intinya bersifat batin, yang me-lahir-kan (mengeksteriorisasikan) diri melalui tahap-tahap atau lingkaran-lingkaran konsentris).⁷⁴ Dalam batin Dewaruci, jadi dalam batinnya sendiri, Bima melihat matahari, bintang-bintang, gunung-gunung dan laut, pendek kata seluruh alam lahir seperti terbalik. Dan Dewaruci menerangkan bahwa sekarang seluruh dunia diliputi olehnya.⁷⁵

⁷⁴ Tentang paham Jawa mengenai "jiwa" dan "badan" — yang berbeda dari paham tradisional Barat — lihat Zoetmulder 1935, 204-272, terutama 222-232.

⁷⁵ Soebardi 1975, 125: VIII, 49 (36).

Spekulasi ini mempermudah pengakuan bahwa alam batin dan bukan alam lahir merupakan kenyataan yang sebenarnya. Apabila batin memuat alam lahir maka alam lahir hanyalah ungkapan alam batin. Jadi kalau kita membandingkan alam batin dengan alam lahir yang berkedip-kedip dan kasar itu maka yang batin itu bukanlah yang kosong dan abstrak melainkan sebaliknya sudah memuat segala kekayaan alam lahir, bahkan merupakan sumber kekuatannya.

Waktu Bima memasuki batinnya sendiri, semula ia kehilangan orientasinya. Ia menemukan diri dalam kekosongan tanpa batas, di mana tidak ada atas dan bawah, dan tidak ada arah mata angin. Kekosongan itu, *awang-uwung*,⁷⁶ dalam mistik Jawa merupakan lambang yang Ilahi. Pada dasar batinnya, Bima dengan demikian bertemu dengan Yang Ilahi. Apa yang merangsang manusia untuk melepaskan belenggu-belenggu yang mengikatnya pada alam lahir dan untuk turun ke dalam batinnya sendiri adalah dasar numinus keakuannya sendiri. Menurut spekulasi mistik Jawa manusia pada dasarnya yang terdalam bersifat Ilahi. Jiwa manusia (*suksma*), dipahami sebagai dasar batin manusia, merupakan ungkapan jiwa Ilahi yang menyeluruh (*Hyang Suksma*). Apabila manusia sampai pada batin sendiri, maka ia tidak hanya mencapai kenyataannya sendiri melainkan kenyataan Yang Ilahi. Lebih tepat dapat dikatakan bahwa ia merealisasikan kenyataannya sendiri yang sebenarnya sebagai Yang Ilahi. Seseorang Jawa modern mengungkapkannya begini: "Yang jasmani berasal dari sari-sari bumi sedang yang rohani dari Sinar Cahaya Allah".⁷⁷

Pandangan ini merupakan obyek pelbagai spekulasi teoretis. Dalam kisah Dewaruci keterangan teoretis diberikan dalam spekulasi tentang *pramana*, prinsip hidup yang mendasari kehidupan kesadaran subyektif dan merupakan ungkapan kehidupan Ilahi; menurut suatu perbandingan mistik Jawa maka *pramana* itu dapat dibandingkan dengan Yang Ilahi seperti api dengan kayu yang terbakar atau lemak dengan susu.⁷⁸ Paguyuban Ngesti Tunggal modern memahami manusia sebagai sinar Tripurusa Ilahi; dasar jiwa individual adalah satu dengan Roh Suci, tahap *emanasi* Yang Ilahi yang ketiga.⁷⁹ Pandangan ini mengandaikan bahwa individualitas manusia sendiri bukan sesuatu yang mutlak dan bukan suatu nilai pada dirinya sendiri. Karena

⁷⁶ Hadiwijono 104.

⁷⁷ Harian *Kompas* tanggal 14-9-1976.

⁷⁸ Soebardi 1975, 132: VIII, 74 (61).

⁷⁹ Mertowardoyo t.t., 37-40.

sebenarnya semua *suksma* masing-masing merupakan ungkapan Sukma Ilahi yang satu, bagaikan air dalam pipa-pipa yang bergandengan satu sama lain, di mana pipa penghubung terpendam dalam tanah. Maka pada dasar realitas semua manusia itu satu.⁸⁰ Individualitas masing-masing orang bukanlah sesuatu yang tetap melainkan termasuk realitas sementara. Demikianlah dalam batin terbukalah dasar Ilahi sebagai realitas manusia yang sebenarnya. Allah dan manusia pada dasarnya sama.

Pengertian tentang kesatuan Allah dan manusia dalam mistik Jawa merupakan puncak kemajuan rohani. Karena Bima menyadari kesatuan itu maka ia telah mencapai air hidup. Dalam kesadaran itu terbukalah realitas yang paling dalam bagi kesadaran. Kesadaran itu pertama-tama hanyalah suatu pengertian (*kawruh*). Tetapi pengertian itu lebih daripada suatu pengetahuan saja. Pengertian itu suatu kejadian yang mengubah manusia itu sendiri, yang memberikan dimensi dan kedalaman baru bagi eksistensinya, menjadi realitas baru manusia itu sendiri. Dalam pengertian itu kesatuan antara Allah dan manusia yang sebelumnya seakan-akan tertutup dan belum operasional, diaktualisasikan. Istilah klasik untuk itu dalam mistik Jawa adalah "persatuan hamba dan Tuhan" (*pamoré/manunggaling/jumbuhing kawulā Gusti*). Persatuan itulah tujuan mistik Jawa.⁸¹ Isi *kawruh* mistik adalah kesatuan antara keakuan dan Yang Ilahi. Begitu dalam *Wirid Hidayat Jati*, suatu tulisan mistik dari abad yang lalu yang sekarang masih banyak dibaca orang, ditulis: "Sebenarnya manusia itu rahasiaKu dan Aku ini rahasia manusia",⁸² dan dalam tulisan yang sama kita menemukan ungkapan berani seperti: "Aku menyaksikan pada *dat*-ku sendiri, sesungguhnya tidak ada Tuhan, kecuali saya" (di mana "aku" adalah aku empiris guru dan aku murid yang mengulang kata-kata guru).⁸³

⁸⁰ Bdk. C. Geertz 1981, 446: ia mengutip seorang anggota perkumpulan Budi Setia: "Bentuk luar mereka yang saya lihat adalah berbeda, tetapi 'dalam' mereka, diri mereka, sama; mereka adalah satu."

⁸¹ Bdk. Zoetmulder 1935, 204-272.

⁸² Rangawarsita, 8.

⁸³ Rangawarsita 10; dalam *Suluk Gatholoco* (dari bagian pertama abad XIX) yang menarik perhatian karena mistik seksual, dikatakan tentang tokoh cerita Gatholoco yang tampaknya seperti phallus, bahwa ia adalah Yang Ilahi di dunia, dengan memakai permainan kata *Allah* — *âlā* — *lanang* di mana *âlā* berarti jelek seperti rupa Gatholoco dan *lanang* berarti laki-laki hal mana menyindir pada rupa Gatholoco sebagai phallus; van Akkeren 1951, 71 dan 104.

Dan di saat kematian di mana manusia tidak memiliki kekuatan lagi dan tidak lagi sanggup apa-apa, Wirid memberi nasehat untuk berpegang pada tiga huruf A-I-U saja, yaitu tiga huruf mistik yang suci, huruf pertama dari "aku iki urip": aku ini hidup; dalam realitasku yang sebenarnya aku ini hidup ilahi yang tidak dapat mati.⁸⁴ Pertanyaan apakah kesatuan itu harus diartikan sebagai larutnya total identitas individu dalam Yang Ilahi (sebagaimana disindir dalam ceritera Dewaruci; di situ di satu tempat secara eksplisit ditolak segala keduaan),⁸⁵ ataukah masih ada suatu keduaan tertentu antara Yang Ilahi dan manusia tidak perlu menyibukkan kita (dan sebagai pertanyaan yang semata-mata spekulatif bagi kebanyakan orang Jawa tidak begitu menarik). Mistik Jawa, dalam hal ini sama dengan semua mistik kesatuan yang sejati, sepenuhnya menyadari betapa berani ungkapan-ungkapan yang dikemukakannya. Kalau dibandingkan dengan kesadaran bahwa makrokosmos (alam lahir) dimuat oleh mikrokosmos (tubuh manusia), maka kesatuan antara manusia dan Allah merupakan paradoks yang lebih besar lagi. Paradoks itu berarti bahwa *Kang Paring Gesang* (Yang memberi hidup) di dalam-Nya kita ini hidup, bergerak dan berada, dimuat oleh kita yang dimuat-Nya. Isi memuat wadahnya. Mistik Jawa mengungkapkan kesatuan antara Allah dan manusia dalam pelbagai rumus paradoks seperti "keris memasuki sarung dan sarung memasuki keris" (*curigå manjing warangkå* dan *warangkå manjing curigå*), "lobang memuat kodok dan kodok memuat lobang" ("*kodok kinemulan ing lèng* dan *kodok angemuli lèngé*").⁸⁶

c. Sangkan-paran sebagai Praksis Kehidupan

Bagi orang Jawa teori tidak merupakan tujuan pada dirinya sendiri. Itu berlaku juga bagi spekulasi mistik. Spekulasi itu pun akhirnya hanya dijalankan sejauh merupakan *praksis* kehidupan yang bermakna.⁸⁷ Dari spekulasi orang Jawa menemukan jawaban atas pertanyaan bagaimana ia sebaiknya mengatur hidupnya. Namun hal itu jangan difahami secara instrumentalistik. Usaha mistik bukanlah suatu alat untuk mencapai hasil-hasil tertentu yang kemudian bisa dilepaskan dari alat itu dan dipakai demi tujuan-tujuan lain. Misalnya untuk

⁸⁴ Ranggawarsita, 39.

⁸⁵ Soebardi 1975, 125; VIII, 49 (36).

⁸⁶ Tentang rumus-rumus paradoks lihat Zoetmulder 1935, 321 ss.

⁸⁷ Segi ini ditekankan oleh Jay 1963, 4; Mulder 1973, 20; dan C. Geertz 1969, 310-312.

memperoleh pengertian-pengertian tertentu tentang manusia dan realitas yang kemudian dapat berguna untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan etika. Melainkan usaha mistik adalah praksis dalam arti Aristoteles: Maknanya termuat dalam usaha itu sendiri. Tetapi makna itu, berbeda dengan *theoria* Aristoteles bersifat praktis. Makna usaha mistik bagi orang Jawa nampak dalam pengalaman keberhasilan eksistensinya sendiri yang mengalir dari usaha mistik itu. Maknanya diukur pada ketenteraman batin, dari kecocokan semua unsur satu sama lain,⁸⁸ pada kebebasan hati dari kejutan-kejutan, pada pengalaman selamat dan selaras dengan seluruh alam semesta yang merupakan buah usaha mistik. Maka arti eksistensial gagasan *sangkan-paran* baru terbuka melalui praksis pelaksanaannya.

Praksis *sangkan-paran* menjawab pertanyaan bagaimana manusia, berhadapan dengan hakikatnya yang sebenarnya, memberi wujud yang paling bermakna pada kehidupannya. Sesuai dengan dimensi ganda eksistensinya manusia seharusnya berusaha ke dua arah: untuk mencapai hubungan yang tepat terhadap alam lahir, dan untuk semakin menyelami batinnya. Saya mulai dengan hubungan yang seharusnya diwujudkan manusia terhadap segi-segi lahir eksistensinya.

Hubungan yang tepat terhadap alam lahir dilaksanakan manusia dalam tiga dimensi: dengan mengatur emosi-emosinya sendiri, dengan mengambil sikap yang tepat terhadap masyarakat dan dengan mengolah alam. Pengaturan emosi, dorongan hati, dan napsu-napsu merupakan prasyarat untuk mengatur hubungan manusia dengan alam

⁸⁸ Menurut C. Geertz istilah *cocog* adalah salah satu istilah metafisik Jawa yang paling fundamental: "Cocog berarti sesuai, sebagaimana kesesuaian kunci dengan gembok, obat mujarab dengan penyakit, suatu pemecahan untuk soal matematik, serta persesuaian seorang pria dengan wanita yang dinikahinya (kalau tidak, mereka bercerai). Kalau anda sepakat dengan pendapat saya, kita *cocog*; kalau pakaian yang saya pakai sesuai dengan kedudukan kelas saya, pakaian itu *cocog*; kalau arti nama saya sesuai dengan watak saya (dan kalau nama itu membawa keberuntungan), ia dikatakan *cocog* juga. Makanan yang lezat, lingkungan yang enak, dan hasil yang memuaskan semuanya adalah *cocog*. Dalam pengertian yang paling abstrak dan luas, dua hal yang terpisah akan *cocog* apabila koinidensi mereka membentuk suatu pola yang estetik. Ia menyatakan secara tidak langsung suatu pandangan kontrapuntal terhadap alam raya di mana yang penting adalah hubungan alamiah antara apa yang dimiliki oleh dua elemen yang terpisah — ruang, waktu dan motivasi manusiawi — bagaimana mereka itu diatur untuk menimbulkan suatu paduan nada dan menghindarkan disonansi." C. Geertz 1981, 39.

luar. Napsu-napsu dianggap sebagai perasaan kasar. Siapa yang membiarkan diri dikuasai olehnya berarti ia dikemudikan dari luar, ia memboroskan kekuatan batinnya dan menimbulkan kesan yang kurang sedap. Manusia yang diombang-ambingkan oleh napsu-napsunya dinilai sebagai kurang kontrol diri, ia tidak dapat menyesuaikan diri dengan tata-aturan yang ada dan tidak memiliki kekuatan untuk memusatkan kekuatan batin.

Untuk belajar menguasai napsu-napsunya manusia hendaknya berusaha dalam dua arah. Pertama ia hendaknya selalu berusaha untuk menumpulkan dorongan-dorongan hati dan kecondongan-kecondongan naluriah. Oleh karena itu manusia hendaknya selalu berusaha untuk mempertahankan keseimbangan batin dan untuk menunjukkan diri selalu tenang, halus, terkontrol, rasional, dan berkepala dingin. Tujuannya adalah untuk mencapai keadaan kestabilan batin gembira yang permanen.⁸⁹

Oleh karena itu orang Jawa berusaha untuk mencegah munculnya emosi-emosi kuat dalam dirinya. Memperlihatkan perasaan-perasaan spontan dianggap kurang pantas. Perasaan-perasaan kuat, seperti gembira, sedih, kecewa, marah, putus asa, harapan-harapan, atau rasa belas-kasihan sebaiknya disembunyikan. Sosiolog Niels Mulder melaporkan bagaimana ia pernah dikunjungi oleh seorang kenalan baik yang omong-omong dengan enak dan santai dan baru sesudah satu jam ke luar dengan pemberitahuan bahwa baru saja ayahnya meninggal.⁹⁰ Emosi-emosi kuat dapat menghasilkan frustrasi-frustrasi berat, melepaskan perasaan-perasaan agresif yang biasanya dikontrol dengan seksama, atau mengakibatkan represi-represi yang serius dan oleh karena itu sedapat-dapatnya harus dicegah, manusia hendaknya jangan membiarkan keadaan batin dikacaukan oleh perasaan-perasaan yang

⁸⁹ Bdk. C. Geertz 1969, 55.

⁹⁰ Mulder 1978, 66; C. Geertz 1981, 323, melaporkan tentang reaksi tuan rumahnya yang bepergian dan sesudah kembali, menemukan bahwa rumahnya kena dirampok: "Ia tidak mengatakan apa-apa kepada Bu Arjo tentang itu untuk beberapa saat. Dalam kenyataannya, sesudah saya masuk, segera sesudah ia kembali, ia berbicara kepada temannya sesama buruh kereta api dan mengatakan bahwa banyak yang terjadi di sini juga, tetapi ia sekedar mengabaikannya dan terus berbicara tentang soal lain... Kemudian ia menceritakan kepada saya bahwa ia telah mendamaikan dirinya tentang pencurian itu; telah meyakinkan dirinya sendiri dengan mengatakan, 'Kalau sudah hilang ya hilang, dan begitulah.' Bersedih tak akan membawa sepeda itu kembali, juga kalau ia marah-marah kepada istrinya... Ia mengatakan telah menjaga diri dari bersedih hati tentang itu."

terlalu intensif.⁹¹ Di sini dapat disebut anggapan Jawa bahwa emosi-emosi mendadak, khususnya perasaan kekecewaan (*gelâ*) dan kaget, berbahaya bagi kesehatan.⁹² Bagi petani, perasaan-perasaan itu mengandung bahaya dari alam gaib, misalnya karena membuka pintu kepada roh-roh untuk memasuki manusia, hal mana kelihatan dalam adanya kecelakaan, penyakit-penyakit dan kematian,⁹³ sedangkan orang terdidik khawatir akan gangguan bagi keseimbangan batin.⁹⁴

⁹¹ C. Geertz 1969, 241.

⁹² Menurut C. Geertz (bdk. C. Geertz 1981, 117 s.) orang Jawa melihat hubungan erat antara kestabilan emosional dan kesehatan fisik. Ia sadar akan bahaya dari perasaan-perasaan negatif tersembunyi. Apabila ada *slametan* (*manggulan*) di mana dalam makanan termasuk juga "sejenis penganan yang dibuat dari beras ketan yang dilumatkan pada suatu talam besar hingga berbentuk sebuah piringan biskuit yang tipis. Penganan ini dimaksudkan untuk melambangkan keinginan bahwa setiap orang dalam *slametan* ini sudah bebas dari perasaan iri hati, benci, cemburu, dan semacamnya yang tersembunyi; bahwa perasaan setiap orang sudah diratakan sampai kepada satu titik di mana yang ada hanyalah perasaan 'dalam' yang tenang, damai dan tenteram" (C. Geertz 1981, 67). Mengenai makna orang mohon maaf, Jay (1969, 177 s.) menulis: "A person who feels that his relations with a kinsman or a community mate have become strained and who wishes to rectify this may go to him, usually at his house, explain the purpose of the visit, and beg his pardon for his own faults. The one besought is by this means coerced to grant forgiveness, verbally at least, and with this supposed to cleanse any ill feeling from within himself that he may harbor against the beseecher. The technique of asking forgiveness seems to exercise great power, psychologically, on both the beseecher and the besought. There is a strong sense among the villagers that animosity by itself works harm upon the person harboring it, as do misdeeds, unpardoned, of any nature that a person has committed against others. A person ill with a disease that fails to respond to other treatment will visit those of his acquaintances whom he thinks may feel ill will toward him or toward whom he feels guilt. By gaining expressions of forgiveness from them he fortifies himself against the illness. A person unable to repay a financial debt to another will visit him from time to time, explain why he is unable to make payment, and ask for forgiveness. Again, the creditor is coerced to grant him pardon. As long as the debtor is willing to do this, the villagers asserted at even low levels of conception, his creditor will feel no ill will toward him. In actuality, there will almost certainly be some ill will, but this conception expresses the power the villagers accord this technique and incidentally the delicacy with which the collection of debts among fellow villagers must be handled.

⁹³ Koentjaraningrat 1960, 95.

⁹⁴ Seorang wanita yang mengalami kesulitan waktu melahirkan kadang-kadang mengajukan permohonan maaf kepada suaminya. Hildred Geertz (1961, 88)

Oleh karena itu manusia hendaknya waspada terhadap segala macam kemungkinan yang tidak bisa diketahui sebelumnya, agar dapat dielakkan pada waktunya atau sekurang-kurangnya dikurangi pengaruh-pengaruhnya.

Jalan kedua untuk menguasai napsu-napsu terdiri dalam laku tapa yang moderat. Yang dimaksud misalnya mengurangi makan dan tidur, pantang melakukan hubungan kelamin, latihan-latihan konsentrasi, tetapi juga cara-cara yang lebih jarang seperti semadi pada makam seorang raja atau nenek-moyang, tidak tidur malam hari, duduk bersila berjam-jam lamanya pada tempat-tempat yang keramat dalam sebuah sungai, menyepi dalam sebuah gua atau di puncak gunung dan lain-lain.⁹⁵ Atau orang untuk sementara waktu berguru pada seorang guru untuk memperoleh *ngelmu* di bawah pimpinannya.⁹⁶

Hubungan yang diharapkan terjalin antara manusia dengan masyarakatnya berdasarkan pendapat bahwa semua hubungan sosial dalam dunia teratur secara hirarkis dan bahwa keteraturan hirarkis itu merupakan nilai pada dirinya sendiri. Tiap orang mempunyai tempatnya yang cocok baginya dan daripadanya ditentukan kewajiban-kewajibannya. Dalam hubungan ini tidak ada perbedaan apakah kita berada di atas atau di bawah dalam tata susunan itu, sebagai pemimpin, petani atau pegawai. Dari kemantapan tata susunan itu dan dari hubungan-hubungan yang tepat antara pelbagai kelompok sosial tergantung kesejahteraan masyarakat. Oleh karena itu kewajiban paling dasar manusia ialah untuk mengakui tata susunan itu.⁹⁷ Setiap

berpendapat, bahwa hal itu berdasarkan kesadaran bahwa dengan demikian perasaan permusuhan tersembunyi yang barangkali ada dapat hilang dan hubungan baik serta perdamaian dipulihkan; dengan demikian hatinya tenteram dan seimbang dan dalam keadaan itu kelahiran dapat berjalan dengan lebih mudah. — Dalam *Wirid Hidayat Jati* diberi nasihat untuk, menjelang saat kematian, mohon maaf dari semua unsur dan untuk sendiri memberikan maaf (Ranggawarsita 30); rupa-rupanya sebelum pindah alam semua ketegangan batin mau dicairkan.

⁹⁵ Mulder 1978, 23; pada umumnya cara-cara ini dianggap tidak biasa; yang biasa ialah sekedar samadi, bdk. C. Geertz 1969, 326.

⁹⁶ Tentang makna guru lihat Banawiratma.

⁹⁷ Seorang anggota perkumpulan Budi Setia menjelaskan kepada Clifford Geertz, bahwa masing-masing orang menduduki tempat berbeda dalam masyarakat karena mereka berada dalam tahap-tahap kemajuan rohani yang berbeda pula. Maka cocoklah kalau ada yang menjadi pemimpin dan ada juga yang menjadi pengikut, bahwa ada yang membajak sawah dan ada yang menjadi pedagang, pegawai, tukang kayu atau guru. Kesehatan masyarakat tergantung dari hubungan tepat antara pelbagai golongan; C. Geertz 1969, 333.

orang hendaknya puas dengan tempatnya dalam masyarakat dan berusaha untuk memenuhi kewajiban-kewajibannya. Begitu pula kedudukan setiap pihak dalam hirarki masyarakat harus dihormati, entah kedudukannya tinggi atau rendah.

Di sini nampak bahwa prinsip hormat sebenarnya jangan dipahami sebagai terarah ke atas saja. Dalam maksudnya yang sebenarnya yang memang nampaknya sudah tidak banyak dipahami lagi,⁹⁸ prinsip itu tidak hanya mengatakan bahwa yang lebih rendah harus menunjukkan hormat terhadap yang lebih tinggi, melainkan berlaku bagi semua makhluk dengan cara yang sesuai masing-masing. Hal itu misalnya nampak dalam wayang. Dalam lakon *Karna Tanding*, para Pandawa mengejek seorang pemuda yang bernama Karna karena ia ikut bertanding dalam pertandingan memanah, padahal ia hanya anak seorang sais kereta. Karena Karna sebenarnya seorang ksatria (namun hal tersebut pada saat itu belum diketahui oleh para Pandawa) maka kelakuan para Pandawa dianggap kurang pantas.⁹⁹ Sebaliknya terdapat sebuah roman yang banyak dibaca dalam tahun dua puluhan dengan judul *Ngulandoro* di mana seorang sopir yang bernama Rapingun memainkan peranan utama. Karena kejujuran, kesetiaan, dan keluhuran budi Rapingun, majikan selalu memperlakukannya penuh hormat, berlawanan dengan kebiasaan. Pada akhirnya kemudian terbuka, bahwa Rapingun sebenarnya seorang bangsawan. Di sini orang bisa mengemukakan sangkalan bahwa dalam dua contoh itu sikap hormat ternyata toh dipertunjukkan terhadap seorang ksatria dan bukan terhadap seseorang rakyat. Namun masalahnya justru bahwa setiap orang bisa juga seorang ksatria dan oleh karena itu setiap orang harus diperlakukan dengan hormat yang sesuai dengan kedudukannya.

Hal itu juga kelihatan dengan jelas pada peranan yang dimainkan oleh empat punakawan Semar, Gareng, Petruk, dan Bagong dalam pertunjukan wayang Jawa. Ciri khas mereka adalah pembawaan yang lucu, aneh, kocak, mereka itu tidak terdidik, bahasa mereka sering kasar. Tugas mereka ialah mengantar Arjuna, atau tokoh-tokoh lain, selama pengembaraannya. Dilihat sepintas keempat punakawan itu nampak sebagai karikatur jelek orang kecil. Namun mereka dicintai dan amat dihormati oleh masyarakat Jawa biarpun tertawa terbahak-bahak karena lelucon mereka yang sering menyerempet yang

⁹⁸ Bdk. kritik tajam terhadap mentalitas priyayi oleh Koentjaraningrat 1969, 46-57, dan Mulder 1973 *passim*.

⁹⁹ Bdk. Anderson 1965, 8.

kurang senonoh. Begitu pula Pandawa tidak pernah menertawakan para punakawan, melainkan selalu menghormati mereka, berbeda dengan raksasa-raksasa di mana hal itu segera nampak sebagai kebodohan yang fatal. Para Pandawa tahu bahwa mereka hanya bisa memenuhi tugas mereka apabila diantar oleh Semar. Apabila segala-galanya dipertaruhkan Semar-lah satu-satunya yang tidak bisa dikalahkan. Dalam kenyataan dia memang kakak Batara Guru.¹⁰⁰ Cinta dan hormat yang diperlihatkan Arjuna kepada Semar dan anak-anaknya kiranya mempertajam kesadaran orang Jawa sejak kecil bahwa orang yang paling sederhana tak terdidik pun dapat mengandung rahasia Ilahi, dan oleh karena itu harus dihormati.

Mengakui tatanan hirarkis masyarakat bagi priyayi amat memuaskan: dengan demikian ia ikut membantu agar setiap orang berada di tempatnya yang tepat, agar semuanya beres, semuanya berjalan dengan lancar dan ia tidak perlu takut akan dikagetkan, dikejutkan atau dikecewakan. Keterikatannya pada suatu masyarakat yang teratur menumbuhkan rasa tenteram, kebebasan dari emosi-emosi dan dari ancaman ketegangan-ketegangan, suatu keadaan yang baginya merupakan cita-cita suatu hidup yang baik.¹⁰¹

Dalam praktek sehari-hari orang Jawa mewujudkan kelakuan sosialnya menurut aturan-aturan kesopanan (*tatakrama*). Tata krama pergaulan sopan menentukan bentuk hubungan antara manusia, menetapkan gerakan-gerakan dan bahasa mana yang harus dipergunakan untuk mengungkapkan sikap hormat yang masing-masing perlu.

¹⁰⁰ Hood 443; mengenai Semar lihat bab 6, pasal 4.

¹⁰¹ H. Geertz (1961, 152) menulis: "*The Javanese child ... learns well the lesson that it is morally right, aesthetically pleasing, and psychologically rewarding to observe the appropriate etiquette of respect toward all superiors...*" Nilai-nilai dambaan masyarakat terungkap dengan amat bagus dalam apa yang pernah ditulis seorang kenalan kepada saya yang bekerja sebagai pastor di sebuah desa: "Yang mereka (umat, FMS) dambakan ialah ketenangan hidup, kedamaian di antara sesama, yang mana hal ini tidak bisa didatangkan dengan teori muluk melainkan dilaksanakan dengan penghayatan hidup. Penghayatan hidup rukun bersama yang diungkapkan dengan adanya ulah ketajaman rasa dan pengertian untuk bisa menangkap apa yang diharapkan dan dirasakan oleh orang lain mesti tidak dinyatakan secara langsung. Memang umatku punya kebiasaan untuk tidak menyatakan apa yang mereka maksud atau mereka harapkan, kalau toh terpaksa untuk menyatakan maka hal itu akan diungkapkannya dengan pernyataan yang tidak langsung..."

Tata krama kesopanan Jawa terdiri dari empat prinsip utama: pengambilan sikap yang sesuai dengan derajat masing-masing pihak, pendekatan yang tidak langsung, disimulasi, dan pencegahan segala ungkapan yang menunjukkan kekacauan batin atau kekurangan kontrol diri.¹⁰² Prinsip pertama menuntut agar kita menguasai bentuk-bentuk sikap hormat yang sesuai, atau kalau kita belum tahu dengan jelas bagaimana kedudukan kita terhadap lawan bicara maka kita masing-masing harus mau menunjukkan diri berkedudukan lebih rendah dari yang lain dan berlomba-lomba untuk mengalah (*andhap asor*). Dengan pendekatan yang tidak langsung dimaksud seni untuk tidak langsung mengajukan apa yang menjadi maksud pembicaraan, melainkan seakan-akan dengan jalan melingkar mendekatkan diri pada tujuan yang diharapkan; dianggap kurang sopan untuk langsung mengatakan apa yang dikehendaki. Dengan disimulasi dimaksud kebiasaan untuk dalam hal-hal yang tidak penting atau lebih bersifat pribadi tidak memberi informasi tentang kenyataan yang sebenarnya sebagaimana nampak dalam kebiasaan *éthok-éthok*. Kontrol diri yang sempurna berarti menghindari segala bentuk pergaulan yang kasar, seperti misalnya memberi jawaban yang menolak, memberi perintah langsung, menjadi marah atau gugup, bahkan segala reaksi spontan. Dalam pandangan Jawa, manusia dibedakan dari binatang karena ia tahu aturan.¹⁰³ Clifford Geertz melukiskan apa yang dimaksud orang Jawa terdidik dengan keteraturan: "Dengan 'aturan', kalangan *priyayi* memaksudkannya dengan formalitas membawakan diri, pengendalian ekspresi, dan disiplin diri sebagai jasmani — kesadaran yang konstan tentang diri sendiri sebagai obyek persepsi orang lain dan karenanya wajib menampilkan gambaran yang menyenangkan dan *alus*. Spontanitas atau gerak-gerik dan percakapan alamiah hanya cocok bagi mereka yang 'belum Jawa' — orang gila, berpikiran pendek, dan anak-anak".¹⁰⁴

Dalam hubungan ini, Geertz menunjuk kepada "minat yang besar terhadap sikap yang benar, pada motif-motif tekstil abstrak yang lembut warnanya (coklat dan biru terutama), pada gerak-gerik yang agung, dan pada tutur kata yang lembut, pelan, dan rata. Ketelitian, pertimbangan masak-masak, pemisahan dengan cermat satu hal dari yang lainnya adalah cara prosedur yang tepat; dan berlaku sebaliknya

¹⁰² C. Geertz 1969, 241-248.

¹⁰³ C. Geertz 1969, 247.

¹⁰⁴ C. Geertz 1981, 333.

akan menempatkan orang dalam bahaya *diguyu pitik* — ditertawakan ayam".¹⁰⁵

Berhadapan dengan alam, manusia berusaha untuk sedapat-dapatnya membebaskan diri dari padanya dengan merohanikan atau menghaluskannya. Alam pada dirinya sendiri sejauh berada dalam keasliannya termasuk alam kasar. Alam asli bagi orang Jawa adalah angker, mengerikan dan menakutkan, tempat kebuasan, kekacauan yang penuh bahaya, penuh dengan roh-roh yang tidak dikenal. Alam asli paling-paling menjadi tempat bagi orang yang bertapa, yang sedemikian penuh kesaktian sehingga bahaya-bahaya tidak bisa mengancamnya. Bagi orang yang mencari kesaktian, alam merupakan tempat tinggal sementara dan tempat untuk membuktikan diri.

Bagi orang Jawa alam adalah wilayah yang dibabad untuk memperoleh tanah yang memberi berkat bagi manusia. Hutan yang belum dibuka adalah tempat roh-roh dan binatang-binatang buas dan oleh karena itu bukan tempat bagi manusia. Baru sebagai tempat yang telah dibudayakan alam menjadi lingkungan hidup manusia. Priyayi yang tidak perlu bekerja tidak banyak memperhatikan alam, seperti ia juga kurang memperhatikan lingkungan alamiahnya. Begitu misalnya cukup menyolok bahwa sampai sepuluh atau limabelas tahun yang lalu di kota-kota Jawa Tengah pemeliharaan gedung dan perawatan alam sekeliling tidak banyak mendapat perhatian. Baru sesudah kaum turis mulai membanjir, gedung-gedung kraton di Yogyakarta dan Surakarta mulai dipugar kembali.¹⁰⁶ Priyayi merasa diri di atas pekerjaan karena pekerjaan termasuk kegiatan manusia yang kasar.

Sejauh priyayi berhubungan dengan alam ia berusaha untuk menghaluskannya. Itu dilakukannya melalui seni. Obyek penghalusan itu pertama-tama segi alamiah manusia sendiri, yaitu tubuhnya. Tubuh dihaluskan terutama melalui seni joget. Di situ termasuk juga pelbagai bentuk wayang, khususnya wayang kulit dengan wayang-wayang yang diukir indah dengan wujud yang berabstraksi tinggi. Termasuk juga orkes gamelan yang musiknya tidak pernah kehilangan sifatnya yang

¹⁰⁵ C. Geertz 1981, 333.

¹⁰⁶ Sejak beberapa tahun kelihatan golongan elite di Jawa Tengah pun mulai mendirikan villa-villa dalam gaya Spanyol ataupun dengan unsur-unsur Jawa, barangkali karena pada zaman sekarang villa-villa semacam itu termasuk simbol status elite.

tenang, pun pula apabila menyertai pertempuran yang dramatik.¹⁰⁷ Seni batik pun termasuk di sini.

Pengaturan hubungan manusia dengan alam lahir membuka jalan untuk turun ke dalam batin sendiri dan semakin dalam kita turun, semakin kita menyadari dasar Ilahi keakuan kita sendiri dan persatuan kita dengan semua makhluk. Kesadaran itu bagi orang Jawa bukan suatu pengertian spekulatif, dan tidak (atau tidak hanya) merupakan teori mistik melainkan berarti ia sungguh sampai suatu pengalaman yang lebih mendalam tentang dirinya sendiri. Pengalaman itu terbuka dalam rasa (*rāsā*).¹⁰⁸ Rasa merupakan kata kunci Jawa, rasa berarti merasakan dalam segala dimensi: perasaan jasmani inderawi, perasaan akan kedudukannya dalam suatu medan interaksi, perasaan kesatuan dengan alam semesta, rasa akan penentuan eksistensinya sendiri oleh takdir, akhirnya kesadaran yang semakin mendalam akan keakuannya sendiri. Sekaligus kata rasa juga bermakna "arti", misalnya sebagai "arti" suatu tanda.¹⁰⁹ Dalam rasa realitas dan arti dari apa yang dirasakan membuka diri.¹⁰⁹

Rasa adalah paham religius. Karena melalui rasa di dasar keakuan sekaligus terbuka kenyataan numinus. Dalam rasa keakuan mengalami dan melaksanakan kesatuannya dengan Yang Ilahi. Dalam rasa sifat numinus realitas seluruhnya membuka diri. Maka rasa itu sekaligus berarti *éling*, ingat akan asal usul sendiri, Yang Ilahi. Dalam rasa orang Jawa mencapai *kawruh sangkan-paraning dumadi*, pengertian tentang asal dan tujuan segala makhluk.¹¹⁰

¹⁰⁷ Gaya tari dan gamelan Bali yang lebih ekspresif di Jawa tidak jarang dinilai sebagai agak kasar.

¹⁰⁸ Lihat C. Geertz 1969, 238-242, dan Zoetmulder 1935, 207-209.

¹⁰⁹ "Suatu analisa empiris atas persepsi ke arah dalam yang sekaligus menghasilkan analisa metafisis atas realitas obyektif." C. Geertz 1981, 321.

¹¹⁰ Zoetmulder 1935 membawa beberapa teks yang menjelaskan arti mistik paham *rasa*, misalnya hal. 180 s. dan hal. 208. Dalam hubungan ini Zoetmulder mencatat bahwa *rasa* dalam teologi Jawa kuno juga berarti cairan tubuh dan air mani, dan di samping itu sering dicampurkan dengan *rahasya*. Arti-arti terpenting kata *rasa* adalah "'perasaan', terutama perasaan luhur akan hadirat Allah, dan 'rahasia' yang biasanya menunjuk pada obyek perasaan. Obyek itu bagaikan fluidum yang tidak dapat didefinisikan yang ada dalam manusia, yang melaluinya ia tidak hanya berhubungan dengan Allah, melainkan bersatu denganNya. Rasa itu Sang ADA yang satu, *wujud* yang satu yang terdapat dalam segala apa dan yang melaluinya semuanya pada dasarnya (*jati*) identik. Fluidum itu dipandang sebagai apa yang memberi hayat kepada apa saja seperti bakal kehidupan atau roh

Rasa itu dalam paham Jawa bukanlah suatu sikap yang saya arahkan pada benda-benda tertentu, melainkan suatu keadaan yang saya capai. Rasa itu selalu sudah ada, dan seakan-akan sama luasnya dengan padatnya eksistensi saya. Kalau eksistensi seseorang dangkal maka rasa orang itu dangkal juga, sedangkan sebaliknya suatu rasa yang sudah mendalami realitas yang sedalam-dalamnya memberikan kepada eksistensi saya suatu dimensi kedalaman yang baru. Demikianlah Bima dalam pertemuannya dengan Dewaruci menjadi manusia baru walaupun ia kembali ke dalam kehidupannya yang biasa untuk memenuhi kewajibannya. Siapa yang mencapai rasa yang lebih mendalam sekaligus mencapai eksistensi yang lebih mendalam, dengan sendirinya hidupnya akan berubah, ia akan memiliki sikap-sikap yang lain, yang lebih benar, lebih cocok dengan realitas yang sebenarnya.

Oleh karena itu untuk memasuki batin kita harus terus-menerus memperhalus rasa. Rasa dalam arti inderawi membuat kita peka terhadap lingkungan fisik. Dalam rasa kita merasakan bagaimana perkembangan hubungan kita dengan orang lain. Semakin peka rasa kita semakin terbukalah hakekat kenyataan yang sebenarnya. Usaha untuk memperdalam rasa jangan dipahami sebagai semacam penambahan pengertian langkah demi langkah di mana unsur kognitif demi unsur kognitif ditumpulkan. Melainkan yang dimaksud adalah suatu kesadaran yang semakin mendalam, seakan-akan daun-daun pengertian yang sementara gugur satu demi satu sampai tercapai dasar dan hakekat keakuan kita yang sesungguhnya.

Maka usaha mistik Jawa diarahkan pada penghalusan dan pendalaman rasa terus-menerus. Untuk tujuan itulah manusia Jawa mengatur dan memperhalus segi-segi lahiriah eksistensinya. Rasa yang sebenarnya baginya bukan sarana untuk mencapai suatu pengertian lebih lanjut, melainkan merupakan tujuan pada dirinya sendiri. Merasakan kenyataan yang sebenarnya sekaligus berarti menyadari kenyataan dirinya sendiri yang sebenarnya, dan kesadaran itu amat memuaskan serta membawa nilainya pada dirinya sendiri. Dalam rasa keakuan mengalami kesatuannya dengan dasar Ilahi sehingga berlakulah *ekuasi*: rasa sama dengan aku sama dengan Gusti.¹¹¹

Dalam menyadari dasar numinus keakuannya sendiri suatu realitas lain lagi membuka diri bagi orang Jawa, yaitu kesatuan hakiki antara

kehidupan yang berasal dari Allah tanpa terpisah daripadaNya..." Zoetmulder 1935, 209.

¹¹¹ Bdk. C. Geertz 1969, 310, 314-317.

semua manusia. Karena siapa saja yang menggali dalam batinnya, akhirnya sampai pada dasar sumber kesuburan individual, yaitu aliran Ilahi di bawah tanah daripadanya segala sumber air individual kita mengalir dan dengannya kita bersatu sedalam-dalamnya. Dengan demikian kita sekaligus menyadari bahwa keakuan kita sendiri sebenarnya tidak begitu penting. Siapa yang memutlakkan individualitasnya yang memisahkannya dari individu-individu lain justru tidak mencapai hakekatnya sendiri karena ia menutup diri terhadap kesatuan asli alam semesta dan dengan demikian terhadap hakekatnya sendiri yang paling dalam. Jadi manusia tidak menemukan hakekatnya dengan memutlakkan eksistensi individualnya dalam isolasi dengan kepentingan-kepentingan pribadinya sendiri, melainkan hanya dengan mengatasi batas-batas individualitasnya dan memahami kesatuan hakikinya dengan Yang Illahi.¹¹²

Siapa yang menemukan keseimbangan batin melalui pengaturan segi-segi lahiriahnya dan semakin mendalami realitas numinus alam semesta melalui penghalusan rasa, dia menurut paham Jawa mencapai keadaan yang dapat ditandakan dengan tiga istilah: ia sekaligus seorang raja, seorang wakil Allah (*kalifulah*) dan seorang ksatria yang sekaligus merupakan guru rohani (*ksatriâ pinandhitâ*). Dengan mendalami batinnya sendiri ia menjadi satu dengan Yang Ilahi dan dengan demikian memuat realitas dalam dirinya sendiri. Dengan demikian ia berdiri di atas segala-galanya karena tidak ada lagi yang dapat menguasainya dan segala-galanya berada dalam tangannya.¹¹³ Bagi orang yang mencapai paham kesatuan Tuhan dan hamba, kekuatan politik pun menjadi relatif karena ia menyadari kesamaannya dengan setiap raja politik.¹¹⁴ Orang itu seorang kalifulah karena dalam kebijaksanaan dan kesaktiannya terbuka kekuasaan Ilahi sendiri

¹¹² Bdk. C. Geertz 1969, 333, 335.

¹¹³ Dalam *Serat Cabolek* dikatakan bahwa Werkudara telah mencapai kesatuan dengan Yang Mutlak; "*There is no further need for magical skills, you have mastered everything, there is nothing further to be sought. Courage and invulnerability are all behind you, and likewise everything concerned with war. Dewa Ruci had finished his teaching. Werkudârâ's heart was no longer troubled now he knew himself. By the power of (Dewâ Ruci's) words, he could fly without wings, and was able to traverse the entire great universe, he had mastered his body. It is fitting — in the language of poetry, to compare him to a flower which (has been) long a bud (and now) opens and spreads its fragrance...*" Soebardi 1975, 126: VIII, 52 (39), s.

¹¹⁴ Bdk. de Jong 1976, 22, 29.

sehingga ia dalam dunia menjadi wakil Allah.¹¹⁵ Dan ia seorang *ksatria pinandhitā*, tujuan tertinggi yang dapat dicapai oleh seseorang yaitu seorang ksatria yang telah menjadi bijaksana, dengan demikian tak terkalahkan, dan yang dapat menunjukkan jalan ke dalam batin kepada orang lain.¹¹⁶

Rangkuman

Walaupun tujuan resmi terakhir usaha-usaha mistik Jawa adalah pencapaian kesatuan hamba dan Tuhan, namun tekanan tidak terletak pada pengalaman transendensi itu sendiri. Juga pengalaman kesatuan dengan Yang Ilahi mempunyai nilai yang pragmatis. Di dalamnya keakuan individual membulatkan usahanya untuk mengontrol segala segi eksistensinya. Jadi tujuan terakhir bukanlah teori tentang keakuan dan Yang Ilahi, bukan juga penyerahan terhadap Yang Ilahi sebagai sikap religius, melainkan unsur-unsur ini sendiri, yaitu teori dan iman, masih menjadi sarana untuk membulatkan kekuasaan eksistensinya sendiri. Itu pun bukan atas dasar suatu teori tentang eksistensi hakiki sendiri. Melainkan pembulatan itu menyatakan diri dalam *rasa*, dalam perasaan terhadap realitas. Rasa adalah tolok-ukur pragmatis terhadap arti segala usaha mistik orang Jawa.¹¹⁷ Rasa membawa maksudnya dalam dirinya sendiri, rasa adalah keadaan yang puas tenang, ketenteraman batin (*tentrem ing manah*)¹¹⁸ dan ketiadaan ketegangan, keadaan mana merupakan paham Jawa mengenai penghayatan yang dalam filsafat Yunani disebut *eudaimonia* ("kebahagiaan").

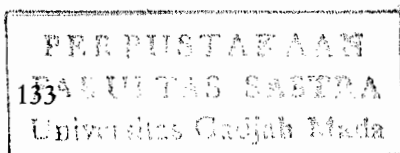
Kelihatanlah bahwa kesadaran sederhana petani Jawa yang mengalami diri dalam keselarasan dengan masyarakat, alam dan roh-roh, dan si ahli mistik Jawa yang menemukan realitas yang sebenarnya dalam batin sendiri tidak begitu jauh satu sama yang lain. Bagi petani ukuran keberhasilan kehidupannya adalah pengalaman *slamet*, ketenteraman batin yang tenang, ketiadaan ancaman, konflik dan kekacauan; sedangkan orang mistik mencari ketenteraman hati (*katentremaning manah*) yang tercapai dalam rasa yang sudah menjadi tenang. Bagi kedua-duanya titik acuan terakhir adalah keakuannya

¹¹⁵ de Jong 1976, 29.

¹¹⁶ de Jong 1976, 14.

¹¹⁷ C. Geertz 1969, 317-319.

¹¹⁸ C. Geertz 1969, 310.



sendiri. Si petani mengusahakan keterlindungan dalam lingkungannya, si priyayi belajar untuk mengontrol segala segi eksistensinya sendiri.¹¹⁹

Apabila kita — dengan mengikuti Clifford Geertz menamakan pandangan dunia priyayi ini sebagai agamanya — suatu sebutan yang saya anggap tepat karena (i) pandangan dunia Jawa memberikan jawaban menyeluruh atas pertanyaan tentang struktur dasar realitas, (ii) menerima suatu dasar realitas itu yang bersifat metempiris, dan (iii) menawarkan pandangan itu bukan hanya sebagai teori, melainkan sebagai praksis kehidupan manusia yang bermakna — maka kita harus, menurut hemat saya, bicara tentang suatu agama yang tegas-tegas pragmatis. Yang menentukan dalam "agama" itu bukan masalah kebenaran, melainkan apakah pandangan dunia itu cocok dengan pengalaman, artinya dapat dirasakan sebagai sesuatu yang bermakna. Oleh karena itu bagi banyak orang Jawa tidak terlalu penting agama mana yang dianut seseorang. Sudah beberapa kali ada orang, misalnya di bis, yang mengatakan kepada penulis, dengan maksud mau menghibur dan menenteramkan, bahwa ia beragama Islam tetapi bahwa, bagaimana pun juga, semua agama sama saja (*sedāyā agami sami kemawon*). Keprihatinan berlebihan mengenai kemurnian ajaran, kesibukan dengan pembatasan-pembatasan dogmatis dan eksklusipitas religius tidak disukai.¹²⁰ Adanya keluarga-keluarga dengan anak-anak mereka termasuk beberapa agama, misalnya ada yang Islam, ada yang Katolik dan ada yang ikut suatu perkumpulan kebatinan, tidak dianggap aneh.

Dalam hubungan ini dapat juga dicatat bahwa suatu masalah yang amat penting dalam beberapa agama, yaitu mengenai sanksi-sanksi dalam hidup sesudah kematian, mengenai surga dan neraka, dalam

¹¹⁹ Jay (1963, 13) bicara tentang "syncretist philosophy in its emphasis upon the self, in all its dimensions, as the primary and ultimate point of reference, control of the unified self — spiritual, mental, emotional, physical, and social — with the aid perhaps of some external doctrine, provided this requires absolutely no personal renunciation or submission, is the central teaching of the philosophy. Each individual must gain ultimate control for himself through separate control over all his various human faculties. None should be neglected; all must be kept in symmetrical balance."

¹²⁰ "Para mistikus selalu menegaskan, kadang-kadang dengan sangat bersemangat, tentang keterbebasan mereka dari fanatisme. Mereka menyatakan bahwa *rasa* tertinggi tidaklah fanatik tetapi tenang, tenteram dan damai dalam suasana rasanya, dan bahwa tiada orang fanatik yang mampu mengerti 'ilmu' mereka. Semua agama itu baik, tetapi tak satu pun yang mutlak baik bagi semua orang; 'ada banyak jalan'", C. Geertz 1981, 449.

kalangan Jawa nampaknya tidak mendapat perhatian besar.¹²¹ Peringatan-peringatan moralistik yang ditunjang dengan ancaman pembalasan dalam hidup di akhirat jarang kedengaran (sedangkan kepercayaan akan pembalasan karma dalam hidup ini sangat biasa, lihat dalam nomor berikut). Pandangan dunia dan praksis kehidupan yang sesuai harus membuktikan artinya dalam pengalaman kualitas hidup ini.

Dari maksud pragmatis usaha mistik Jawa kita dapat mengerti satu hal lagi. Walaupun persatuan hamba-Tuhan dianggap sebagai tujuan terakhir usaha itu, namun dalam praktek tekanan terletak pada pengaturan segi-segi lahiriah kehidupan. Karena pengaturan itu merupakan praksis penuh makna yang terbuka bagi siapa saja. Bahkan dalam lingkungan kebatinan yang secara eksplisit mengikuti tradisi Jawa dan mengusahakan pendalaman dimensi keakuan melalui pembukaan dimensi batin, diandaikan bahwa persatuan terdalam dengan Yang Ilahi hanya bisa menjadi tujuan beberapa individu saja. Maka bentuk-bentuk usaha mistik yang keras seperti laku tapa di gunung-gunung dan dalam gua-gua, tidak termasuk praktek yang banyak dijalankan.¹²² Bagi mereka semua yang mencari suatu kehidupan yang selamat, tenteram dan bermakna pengaturan segi-segi lahir eksistensi manusia sebagaimana telah kami terangkan, sudah mencukupi. Jalan itu terbuka bagi siapa saja, serta menjamin arah kehidupan yang tepat dan seakan-akan dengan sendirinya menghasilkan suatu pendalaman kepribadian. Sekaligus termuat petunjuk-petunjuk jelas bagaimana orang harus bersikap dalam semua lingkungan hidup, dan dengan demikian memungkinkan orang untuk mengatur kehidupan itu. Bersamaan dengan latihan semadi yang sewaktu-waktu diadakan, cara itu menawarkan suatu praksis moderat yang menghasilkan kebebasan batin semakin besar dari gangguan emosi-emosi dan alam luar serta perasaan keseimbangan batin yang tenang, apalagi jalan ini bisa diikuti bersamaan dengan suatu kehidupan kerja yang normal. Keadaan itu bagi kebanyakan orang Jawa merupakan optimum yang secara realistik dapat diharapkan dalam hidup ini.

4. Takdir

Kita masih perlu mengutarakan satu unsur dalam pandangan dunia Jawa yang sangat berarti yaitu kepercayaan atau kesadaran akan takdir.

¹²¹ Jay 1963, 4.

¹²² Mulder 1978, 28 s.

Dalam kesadaran itu terkandung bahwa hidup manusia sejak semula dari segi titik-tolak, kemungkinan-kemungkinan perealisasi diri dan pengakhirannya sudah ditetapkan dan tidak ada yang bisa mengelakkan ketetapan itu.¹²³ Setiap orang mempunyai tempatnya yang spesifik yang sudah ditakdirkan baginya dan daripadanya ia tidak bisa pergi. Tempat itu ditentukan secara jelas melalui kelahiran, kedudukan sosial dan lingkungan geografis. Hidup dan mati, nasib buruk dan penyakit merupakan nasib yang tidak bisa dilawan. Setiap tempat mempunyai tugasnya yang spesifik yang harus dipenuhi oleh orang yang menempatnya (*darma*). Dengan melakukan kewajiban-kewajiban kehidupan yang spesifik orang mencegah konflik-konflik, menikmati ketenteraman batin, dan sekaligus menyumbang pada ketenangan dan ketenteraman dalam masyarakat dan kosmos. Melawan nasib tidak ada gunanya: meskipun membanting tulang sampai capai tak akan ada hasilnya, dan biarpun berusaha sekuat tenaga namun apa yang memang tidak ditakdirkan tidak akan diperoleh. Menentang nasib hanya akan mengacaukan kosmos, dan kekacauan itu hanya bisa dinetralisasikan dengan macam-macam pengalaman yang kurang enak bagi semua.

Kesadaran akan takdir adalah berhubungan dengan pendapat yang sudah kami utarakan dalam bagian pertama pasal ini bahwa sebenarnya tidak ada kegiatan dalam dunia. Karena semua kekuatan alam merupakan ungkapan kekuatan-kekuatan rohani yang gaib, maka manusia tidak sanggup untuk mengubah sesuatu secara definitif pada dunia demi tujuan-tujuan yang dipasang seenaknya. Setiap orang hanya bisa melakukan apa yang sesuai dengan tempatnya dalam keseluruhan, artinya ia bisa dan harus memenuhi kewajiban-kewajiban sosialnya, sebagaimana ditentukan oleh adat-istiadat dan masyarakat (*rukun* dan hirarki). Maka setiap orang hendaknya berusaha untuk memahami tempatnya. Oleh karena itu ia hendaknya mencari pengertian. Orang tanpa pengertian berlaku seakan-akan tidak ada nasib. Dengan demikian ia memang sedikit mengacaukan dan mengganggu dunia, tetapi pada pokoknya ia tidak mengubah apa-apa, ia hanya menimbulkan hal-hal yang kurang enak bagi semua orang lain. Siapa yang mencari ketenteraman, ketenangan serta kebebasan dari rasa kaget dan sakit, tentu akan menerima nasibnya dan berusaha untuk melakukan tugas-tugas yang ditentukan baginya. Dengan demikian ia "cocok" dengan realitas dan dapat berpegang pada suatu garis kehidupan yang akan membawanya pada jalur yang jauh dari pertentangan-pertentangan.

¹²³ Bdk. Koentjaraningrat 1960, 94 s.; Kodiran 340.

Bagi petani, nasib menyatakan diri dalam koordinat-koordinat yang menentukan kerangka kehidupan dan pekerjaannya: keadaan geografis desanya dengan sungai-sungai, gunung-gunung dan arah angin; kekuatan-kekuatan alam seperti matahari dan hujan, letusan gunung berapi dan gempa bumi, begitu juga corak khas roh-roh lokal. Irama kerjanya ditentukan oleh musim-musim, dan perbedaan antara masa paceklik dan kesejahteraan relatif untuk sebagian besar tergantung dari kekuatan-kekuatan yang tidak berada di bawah kontrolnya. Bagi priyayi takdir menjadi kongkret dalam tatanan masyarakat hirarkis dan nasib pribadinya ditentukan oleh kedudukannya dalam masyarakat itu yang memberi batasan bagi kemungkinan-kemungkinan kehidupan dan kewajiban-kewajibannya.

Dalam bab berikut fungsi kesadaran akan takdir bagi praksis kehidupan Jawa perlu diterangkan lebih lanjut.

Bab V

KOORDINAT-KOORDINAT UMUM ETIKA JAWA

KARENA pandangan dunia Jawa bukan sesuatu yang teoretis belaka maka pembahasannya dalam bab di atas tidak mungkin tanpa menyinggung kehidupan praktis. *Theoria* Jawa memuat *praxis*. Apabila dalam pasal ini koordinat-koordinat normatif yang menentukan kehidupan praktis Jawa mau digambarkan, maka hubungannya dengan unsur-unsur kognitif pandangan dunia Jawa sewaktu-waktu perlu kita perhatikan kembali.

Kami telah memperlihatkan bahwa inti pandangan dunia Jawa terdiri dalam pandangan bahwa di belakang gejala-gejala lahiriah terdapat kekuatan-kekuatan kosmis numinus sebagai realitas yang sebenarnya dan bahwa realitas sebenarnya manusia adalah batinnya yang berakar dalam alam numinus itu. Di samping itu nampak pula bahwa hidup manusia akan berhasil sejauh ia berhasil untuk menyesuaikan diri dengan realitas itu, atau sejauh ia dapat menembus sampai padanya. Kriterium keberhasilannya pada akhirnya adalah suatu keadaan psikologis, yaitu keadaan *slamet*, atau ketenteraman batin yang tenang. Nampak pula bahwa keadaan itu hanya dapat tercapai apabila kita memiliki sikap batin yang tepat. Dengan pertanyaan tentang sikap batin yang tepat itu saya mau memulai penggambaran ciri khas etika Jawa. Selanjutnya saya membicarakan cara bertindak dalam dunia yang tepat. Urutan ini mengikuti Konggres Kebatinan Seluruh Indonesia pertama tahun 1955 yang merumuskan semboyan berikut sebagai inti bersama usaha semua golongan kebatinan: *sepi ing pamrih, ramé ing gawé, memayu hayuning bawana*¹ yang dapat diterjemahkan sebagai "menjadi bebas dari kepentingan sendiri, melakukan kewajiban-kewajibannya, memperindah dunia". Dalam suatu butir ketiga saya akan mengutarakan kategori "tempat yang tepat" sebagai titik acuan fundamental bagi pandangan-pandangan moral yang diuraikan dalam

¹ Subagyo, 229.

butir pertama dan kedua. Butir keempat memuat pembicaraan sifat kognitif yang khas etika itu. Kami mengakhiri bab ini dengan uraian tentang beberapa segi dalam wayang purwa di mana koordinat-koordinat etika Jawa itu muncul juga.

1. Sikap Batin yang Tepat

Ada dua bahaya yang mengancam cara hidup manusia yang tepat, yaitu napsu-napsu (*hawa nepsu*) dan egoisme (*pamrih*). Oleh karena itu manusia harus mengontrol napsu-napsunya dan melepaskan pamrihnya.

Napsu-napsu adalah perasaan-perasaan kasar karena menggagalkan kontrol diri manusia dan membelenggunya secara buta pada dunia lahir. Napsu-napsu memperlemah manusia karena memboroskan kekuatan-kekuatan batin tanpa guna. Kecuali itu napsu-napsu dalam mata Jawa berbahaya karena manusia yang dikuasai olehnya tidak lagi menuruti akal budinya. Manusia semacam itu tidak lagi bisa mengembangkan segi-segi halusnyanya, ia semakin mengancam lingkungannya, menimbulkan konflik-konflik dan ketegangan-ketegangan dalam masyarakat dan dengan demikian membahayakan ketenteraman. Napsu-napsu merupakan tanda bahwa akal budi belum menduduki kursi pengemudi. Kelakuan yang masih ditentukan oleh napsu dan emosi diharapkan dari anak-anak, binatang, orang gila dan orang asing,² tetapi pada orang Jawa yang sudah dewasa dianggap memalukan dan tidak sedap. Anggapan ini pertama-tama tidak boleh ditafsirkan sebagai teguran moral melainkan lebih mengungkapkan rasa kesal campur sedih bahwa seorang Jawa dewasa masih berkelakuan seperti anak kecil.

Tidak perlu kami sebutkan secara terperinci apa saja yang dianggap hawa napsu oleh orang Jawa. Pandangannya hampir tidak berbeda dari pandangan orang Eropa Barat yang normal. Dalam kepustakaan dan tradisi pendidikan Jawa terdapat pelbagai daftar napsu-napsu yang berbahaya. Satu deretan yang sangat populer adalah apa yang disebut *mālimā*, yaitu kelima napsu yang mulai dengan m (*mā*): *madat*, *madon*, *minum*, *mangan*, *main*.

Untuk mengontrol napsu-napsu adalah berguna untuk melakukan sekedar *laku tapa* sedikit: mengurangi makanan dan tidur, menguasai diri di bidang seksual, dan lain sebagainya. Sesuai dengan itu *laku tapa* bagi orang Jawa bukanlah suatu tujuan pada dirinya sendiri. Melainkan

² Bdk. C. Geertz 1958, 431.

maksudnya ialah untuk menguasai tubuhnya sendiri, untuk mengatur serta membudayakan dorongan-dorongannya dan bukan untuk meniadakannya. Tapa lahiriah dimaksud untuk memperkuat kehendak dalam usaha untuk selalu mempertahankan keseimbangan batin dan untuk berkelakuan sesuai dengan tuntutan keselarasan sosial. Tapa berat seperti berpuasa lama dan keras, menghentikan segala pergaulan seksual dan latihan-latihan lain yang telah disebut tidak dianjurkan kepada khalayak ramai, melainkan hanya bagi orang yang mempunyai kekuatan batin istimewa.³ Siapa yang ingin memperoleh kekuatan batin yang lebih besar, misalnya kekuatan untuk menahan gigitan ular berbisa, atau siapa yang ingin memperoleh seorang *thuyul* yang kemudian mencuri uang baginya dialah yang harus melakukan tapa berat itu. Manusia biasa berpegang pada patokan: "Jangan berhenti bekerja sebelum capai, jangan makan sebelum lapar".⁴

Bahaya kedua yang harus diperhatikan orang adalah *pamrih*. Bertindak karena *pamrih* berarti hanya mengusahakan kepentingan sendiri individualnya saja dengan tidak menghiraukan kepentingan-kepentingan masyarakat. Secara sosial *pamrih* itu selalu mengacau karena merupakan tindakan tanpa perhatian terhadap keselarasan sosial. Sekaligus *pamrih* memperlemah manusia dari dalam. Karena siapa yang mengejar *pamrih*-nya memutlakkan keakuannya sendiri. Dengan demikian ia mengisolasi dirinya sendiri dan memotong diri dari sumber kekuatan batin yang tidak terletak dalam individualitasnya yang terisolir, melainkan dalam dasar numinus yang mempersatukan semua keakuan pada dasar jiwa mereka. Ia mencari kepentingan-kepentingannya dalam dunia dan dengan demikian mengikat diri pada alam luar sehingga ia kehilangan kesanggupan untuk memusatkan kekuatan batin dalam dirinya sendiri. Dengan menyerahkan diri pada kepentingan-kepentingan pribadinya ia membiarkan kekuatan-kekuatan itu menghilang tanpa faedah.⁵

Pamrih terutama kelihatan dalam tiga napsu, yaitu selalu mau menjadi orang yang pertama (*nepsu menangé dhéwé*), menganggap diri selalu betul (*nepsu beneré dhéwé*) dan hanya memperhatikan kebutuhannya sendiri (*nepsu butuhé dhéwé*).⁶ Sikap-sikap lain yang tercela adalah kebiasaan untuk menarik keuntungan sendiri dari setiap

³ Bdk. Mulder 1978, 21-30.

⁴ "Ajå lèrèn lamun durung sayah, ajå mangan lamun durung luwé," Soetrisno,

⁵ Ttg. *pamrih* lihat: Mulder 1978, 36 s.; Anderson 1972, 39 s.

⁶ Soetrisno 26.

situasi tanpa memperhatikan masyarakat (*ngaji mumpung*) atau untuk mengira bahwa karena jasa-jasa tertentu kita mempunyai lebih banyak hak dari yang lain-lain (*dumèh*).⁷ Begitu pula dilarang sebagai pamrih segala tindakan yang hanya berdasarkan motivasi egois, maka orang jangan menyombongkan diri dengan kehebatannya sendiri. Kepintaran dan kekayaan sebaiknya jangan dipamerkan.⁸

Sikap dasar yang dalam paham Jawa menandai watak yang luhur adalah kebebasan dari pamrih, *sepi ing pamrih*. Manusia itu *sepi ing pamrih* apabila ia semakin tidak lagi perlu gelisah dan prihatin terhadap dirinya sendiri, semakin bebas dari napsu ingin memiliki, hal mana sekaligus mengandaikan bahwa ia telah mengontrol napsu-napsunya sepenuhnya dan menjadi tenang. Pengarang Pramoedya Ananta Toer melukiskan sikap itu dalam romannya *Dia yang menyera*, di mana figur kunci adalah seorang putri yang dalam kengerian-kengerian perang revolusi melawan Belanda dan pemberontakan di Madiun dengan akibat-akibatnya harus menggantikan orang tua dan segala-galanya bagi adik-adiknya dan yang dengan penuh kesadaran tetapi tanpa putus asa mengorbankan kemungkinan-kemungkinan kehidupannya sendiri demi adik-adiknya itu.

Sikap *sepi ing pamrih* dikembangkan orang Jawa melalui banyak sikap yang lebih terperinci. Ciri khas sikap-sikap itu adalah kombinasi antara suatu kemantapan hati yang tenang, kebebasan dari kekhawatiran tentang diri sendiri dan kerelaan untuk membatasi diri pada peran dalam dunia yang telah ditentukan. Sikap-sikap itu mengenai Yang Ilahi, mengenai batin sendiri dan mengenai sesama.

Kesadaran bahwa kita bergantung dari Yang Ilahi hendaknya selalu merupakan latar belakang kesadaran orang Jawa: "jangan melupakan asalmu" merupakan peringatan yang sering terdengar.⁹ Orang hendaknya ingat (*éling*) akan Allah dan sesuai dengan itu bersikap mawas diri (*waspada*). Orang hendaknya mempercayakan diri pada bimbingan Yang Ilahi (*praca*) dan percaya kepadaNya (*mituhu*). Kita bisa saja mengusahakan sesuatu tetapi hasil usaha itu harus datang dari

⁷ Soetrisno 15.

⁸ "Pinter *aja kuminter*, *sugih aja semugih*," Soetrisno, 31; bdk. Mulder 1978, 24, mengenai dua larangan mistik yang fundamental, yaitu terhadap motivasi-motivasi egois yang termasuk kesadaran bahwa kita sendiri tidak dapat menghasilkan apa-apa, dan larangan terhadap kesombongan atas prestasi sendiri serta terhadap pemameran pengetahuannya sendiri.

⁹ "*Aja lali marang asalé*," Soetrisno, 13.

atas: "engkau bisa meniru tindakanNya tetapi bukan pemberianNya".¹⁰ Adalah berguna untuk selalu ingat bahwa "dunia tidak hanya sebesar daun kelor", misalnya kita patah hati maka hendaknya kita ingat bahwa dalam dunia ini masih ada lebih banyak kesempatan lagi.¹¹

Pada umumnya orang Jawa tidak banyak meminati tindakan-tindakan religius intensif seperti misalnya mencintai Allah, memuji-Nya, mempersembahkan diri kepada-Nya. Apalagi ia jarang akan menganggap diri sebagai tidak pantas di hadapan Allah atau pantas dikutuk. Kata dosa dalam kesadaran religius Jawa — sejauh tidak ditanamkan di dalamnya oleh agama Islam atau agama Kristiani — tidak nampak memainkan peranan besar. Begitu pula kehidupan sesudah kematian rupa-rupanya tidak menimbulkan banyak perhatian¹² (yang penting hanyalah kewajiban mereka yang masih hidup untuk menjamin penguburan yang sesuai dengan adat kebiasaan terhadap sisa-sisa jasmani orang yang meninggal untuk tidak menimbulkan kemarahan arwahnya). Hubungan orang Jawa terhadap Allah bersifat tenang. Kesadaran akan Yang Ilahi lebih merupakan semacam latar belakang yang hanya dieksplisitkan apabila ada alasan-alasan khusus. Sebelum peristiwa-peristiwa kehidupan penting atau dalam keadaan terdesak diucapkan doa-doa, barangkali orang berziarah ke tempat yang keramat atau naik ke Gunung Merapi untuk berdoa dan menawarkan sekedar *sesajen*. Kecuali itu perhatian orang Jawa diarahkan pada kehidupan sehari-hari. Karena seluruh alam bersifat numinus, orang Jawa tidak mempunyai alasan untuk memisahkan satu bidang kegiatan religius dari keseluruhan medan sikap-sikap dan tindakan-tindakan lainnya. Tidak sulit baginya untuk mempertahankan dimensi religius walaupun ia jarang melakukan tindakan yang eksplisit religius.

Siapa yang dengan demikian menyadari bahwa ia akhirnya selalu dan seluruhnya tergantung dari Yang Ilahi, dengan sendirinya menemukan sikap yang tepat terhadap apa saja yang dialaminya. Beberapa sikap khas yang dinilai sebagai tanda kematangan moral akan saya sebut di sini. Orang Jawa hendaknya bersikap sabar. Sabar itu tanda seorang pemimpin baik: ia maju dengan hati-hati, "melangkah dengan mencoba-coba, seperti kalau ia melangkah di atas papan yang belum

¹⁰ "Kowé bisā tiru pagawéané, nanging ora bisā tiru rejekiné," Soetrisno, 11.

¹¹ "Jagad ora sagodong kélor," Soetrisno, 12.

¹² Bdk. C. Geertz 1969, 320.

diketahui kekuatannya".¹³ Sabar berarti mempunyai nafas panjang dalam kesadaran bahwa pada waktunya nasib yang baik pun akan tiba.¹⁴ Sikap-sikap penting lain ialah *nrima* dan *iklas*. *Nrima* berarti menerima segala apa yang mendatangi kita, tanpa protes dan pemberontakan. *Nrima* termasuk sikap Jawa yang paling sering dikritik karena disalah-pahami sebagai kesediaan untuk menelan segala-galanya secara apatis. Sebenarnya *nrima* itu sikap hidup yang positif.¹⁵ *Nrima* berarti bahwa orang dalam keadaan kecewa dan dalam kesulitan pun bereaksi dengan rasional, dengan tidak ambruk, dan juga dengan tidak menentang secara percuma. *Nrima* menuntut kekuatan untuk menerima apa yang tidak dapat dielakkan tanpa membiarkan diri dihancurkan olehnya. Sikap *nrima* memberi daya tahan untuk juga menanggung nasib yang buruk. Bagi yang memiliki sikap itu suatu malapetaka kehilangan sengsaranya.¹⁶ "Ia tetap gembira dalam penderitaan dan prihatin dalam kegembiraan".¹⁷ Suatu ungkapan khas Jawa berbunyi: "Hidup itu tidak mudah, disebut mudah ya mudah, disebut sulit ya sulit".¹⁸

Iklas berarti "bersedia". Sikap itu memuat kesediaan untuk melepaskan individualitas sendiri dan mencocokkan diri ke dalam keselarasan agung alam semesta sebagaimana sudah ditentukan.¹⁹ Arah yang sama ditunjuk oleh sikap *rilā*, yaitu kesanggupan untuk melepaskan, sebagai kesediaan untuk melepaskan hak milik, kemampuan-kemampuan dan hasil-hasil pekerjaan sendiri apabila

¹³ C. Geertz 1981, 323.

¹⁴ Koentjaraningrat 1969, 43; bdk. de Jong 1976, 20 s.

¹⁵ Bdk. de Jong 1976, 19; dalam kitab wahyu (terjemahan Inggris) Paguyuban Ngesti Tunggal ditulis misalnya: "Only acceptance can give you a clear mind, since it contains peace and tranquility of the heart, so that you will not feel the turbulent current of life you undergo." Mertowardoyo t.t., 20.

¹⁶ Koentjaraningrat 1969, 43.

¹⁷ "Bungah sajroning susah, prihatin sajroning bungah," Soetrisno, 15.

¹⁸ "Wong urip ora gampang, diarani gampang ya gampang, diarani angèl ya angèl," Soetrisno, 21.

¹⁹ Koentjaraningrat ib.; C. Geertz 1981, 324, menulis: "*Iklas* membawa ketenangan jiwa lewat kekuranglekatan pada dunia luar; *sabar* membawa ketenangan serupa itu dengan pengendalian dalam atas lonjakan emosi, dihentikannya pertumbuhan kehendak, dilebihkannya sikap berhati-hati; *trimā* membawa ketenangan melalui penerimaan hal yang tak dihindari lagi dengan sikap mulai: 'Kalau duka kauterima, ia akan hilang sendiri.' " Mengenai *iklas* berhadapan dengan kematian lihat C. Geertz 1981, 94-96.

itulah yang menjadi tuntutan tanggung jawab atau nasib. *Iklas* dan *rilå* pun harus dipahami sebagai keutamaan positif, bukan sebagai menyerah dalam arti jelek, melainkan sebagai tanda penyerahan otonom, sebagai kemampuan untuk melepaskan penuh pengertian daripada membiarkan saja sesuatu direbut secara pasif.²⁰

Selanjutnya orang Jawa hendaknya selalu jujur (*temen*). Orang harus dapat mengandalkan janjinya. Siapa yang jujur juga akan bersikap adil, ia tumbuh, sebagaimana dikatakan dalam salah satu tulisan kebatinan, "dalam keberanian dan ketenteraman hatinya". Menepati janji merupakan prasyarat untuk bisa bertemu dengan Allah.²¹ Orang Jawa hendaknya selalu bersikap sederhana (*prasåjå*), bersedia untuk menganggap diri lebih rendah daripada orang lain (*andhapasor*), ia hendaknya selalu sadar akan batas-batasnya dan akan situasi keseluruhan di dalamnya ia bergerak (*tepå salirå*).

Siapa yang memiliki sifat-sifat itu memiliki suatu budi yang luhur. Sikap *budi luhur* bisa dianggap sebagai rangkuman dari segala apa yang dianggap watak utama oleh orang Jawa. Siapa yang berbudi-luhur seakan-akan menyinarkan kehadiran Allah dalam manusia kepada lingkungannya.²² Budi luhur sekaligus memuat sikap yang paling terpuji terhadap sesama. Budi luhur adalah kebalikan dari semua sifat yang amat dibenci oleh orang Jawa, seperti kebiasaan untuk mencampuri urusan orang lain (*dabwèn, opèn*), budi yang rendah (*drêngki*), keirian (*srèi*), suka main intrik (*jail*) dan kekasaran (*methakil*). Budi luhur berarti mempunyai perasaan tepat bagaimana cara bersikap terhadap orang lain, apa yang bisa dan apa yang tidak bisa dilakukan dan dikatakan. Karena justru cara bagaimana sesuatu dilakukan atau dikatakan itulah yang menentukan. "Barangkali engkau betul, tetapi jangan memakai cara seperti itu!" (*ngono yå ngono, nanging mbok åjå ngono*).²³ "Barangkali kita harus menyakiti seseorang, tetapi kita tidak akan menghancurkannya!"²⁴ Tidak ada gunanya untuk menjadi marah-marah terhadap kejelekan orang lain karena "yang baik akan nampak dan yang jelek akan kelihatan".²⁵ Siapa

²⁰ de Jong 1976, 18.

²¹ Mertowardoyo o.J., 20.

²² Vgl. Mertowardoyo o.J., 21 s.

²³ Soetrisno, 22.

²⁴ "Tégå larané nanging ora tégå patiné," Soetrisno, 23.

²⁵ "Becik ketitik ålå ketårå," Soetrisno, 38.

yang berbudi luhur akan bersikap baik tidak hanya terhadap orang baik melainkan juga terhadap orang buruk.²⁶

Sesama manusia oleh orang Jawa tidak dianggap sebagai obyek yang dipakai untuk memuaskan kebutuhan-kebutuhannya, melainkan sesama pada dirinya sendiri merupakan kebutuhannya. Kebersamaan itu suatu tujuan pada dirinya sendiri. Suatu pepatah Jawa yang sering disebut-sebut dan menurut hemat saya cukup sesuai dengan kenyataan berbunyi: "makan atau tidak makan, pokoknya kita bersama". Dan "apa yang kita punyai kita bagi, kalau sedikit dibagi sedikit, kalau banyak dibagi banyak".²⁷

2. Tindakan yang Tepat dalam Dunia

Dari sikap batin yang tepat dengan sendirinya tumbuhlah sikap yang tepat dalam dunia. Ciri khas pandangan dunia Jawa ialah bahwa manusia tidak dibenarkan mau meninggalkan dunia. Manusia memang jangan mengikat diri pada dunia, melainkan ia hendaknya menjadi bebas hatinya daripadanya, tetapi bukan untuk menarik diri dari dunia, melainkan sebaliknya untuk melepaskan diri dari napsu-napsu dan pamrihnya dan dengan demikian menjadi sanggup untuk memenuhi tugasnya masing-masing dalam dunia demi pemeliharaan masyarakat. Oleh karena itu Bima tidak diperkenankan tetap tinggal dalam batin Dewaruci, melainkan harus pulang kepada kakak dan adiknya di Amarta. Dan oleh karena itu pun orang Jawa tidak begitu semangat mengenai usaha-usaha semadi dan laku tapa yang keras, yang melemahkan tubuh, atau untuk tetap tinggal di pertapaan.

Pemenuhan tugas masing-masing dalam dunia dan masyarakat disebut *ramé ing gawé*, suatu ungkapan yang biasanya diucapkan bersama dengan *sepi ing pamrih*, dan yang, sebagaimana telah kami katakan, diterima oleh Konggres Kebatinan Seluruh Indonesia yang pertama sebagai ungkapan yang tepat bagi tujuan inti semua gerakan kebatinan. Secara harafiah istilah itu berarti "menjadi aktif secara damai". Yang dimaksud ialah bahwa manusia hendaknya memenuhi kewajiban-kewajibannya dalam dunia.

Tidak jarang ungkapan *ramé ing gawé* dijelaskan sebagai "kewajiban untuk bekerja keras". Begitu misalnya Sutrisno menulis: "Ramé ing gawé kecuali berarti bekerja keras untuk diri kita sendiri, berarti pula

²⁶ "Săpă becik dên beciki, săpă âlă dên beciki," Soetrisno, 28.

²⁷ "Mangan ora mangan nèk kumpul," "ănă sethithik didum sethithik, ănă akêh didum akêh," Soetrisno 39.

bekerja untuk keluarga, bekerja untuk masyarakat, bekerja untuk kemanusiaan atau untuk kesejahteraan dunia".²⁸ Sebagaimana diperlihatkan oleh Niels Mulder,²⁹ penjelasan macam ini tidak mengenai inti dari apa yang dimaksud. Penjelasan itu terlalu dipengaruhi oleh usaha untuk membuktikan bahwa dalam tradisi Jawa pun pekerjaan demi kemajuan masyarakat dianggap sebagai cita-cita (hal mana tidak perlu disangkal pun pula apabila interpretasi istilah yang diberikan itu ditolak). Sebenarnya yang dimaksud dengan *ramé ing gawé* bukanlah perubahan dunia itu sendiri. Kata *gawé* sendiri tidak hanya berarti pekerjaan, melainkan juga pesta. Hubungan antara dua arti itu kiranya bahwa di satu pihak persiapan suatu pesta selalu membawa keramaian pekerjaan bersama yang gembira, dan di lain pihak tahap-tahap pekerjaan di sawah masing-masing dirayakan dengan sebuah pesta. Pekerjaan dan pesta erat hubungannya dengan gagasan ritus religius, karena pekerjaan di sawah mempunyai konotasi religius dan begitu pula pesta-pesta tradisional.

Maka arti istilah *ramé ing gawé* harus dimengerti dari hubungannya dengan *sepi ing pamrih*. Orang Jawa yakin bahwa dunia baru beres apabila masing-masing melepaskan pamrihnya.³⁰ Dunia itu beres apabila manusia mempunyai sikap yang tepat, karena keselarasan lantas terjaga dan segala-galanya mengikuti iramanya yang sesuai. Dalam konteks ini arti *ramé ing gawé* dapat dipahami.

Ramé ing gawé bisa dipandang sebagai *sepi ing pamrih* dilihat dari segi keaktifan, pelepasan aktif terhadap pengejaran kepentingan-kepentingan sendiri demi keselarasan sosial. Dengan kata lain, *ramé ing gawé* berarti bahwa setiap pihak hendaknya memenuhi kewajibannya pada tempatnya masing-masing. Oleh karena itu Mulder menerjemahkan *ramé ing gawé* dengan "pelaksanaan setia kewajiban-kewajibannya di tempat di mana kita harus berperan, entah sebagai petani, entah sebagai abdi, sebagai pegawai, atau sebagai raja, dengan tekanan bukan pada inisiatif atau tanggung jawab pribadi, melainkan pada penerimaan setia terhadap tugas dan kewajiban masing-masing, pemenuhan tempat dalam hidup di mana orang lahir dan di mana ia harus bermain menurut hukum karma, hukum Allah, dan hukum manusia".³¹ Apabila manusia sudah *sepi ing pamrih*, jadi apabila ia tidak lagi mengejar

²⁸ Soetrisno, 11.

²⁹ Mulder 1978, 36 s.

³⁰ Mulder 1978, 36.

³¹ Mulder 1978, 37.

kepentingan-kepentingan individualnya tanpa memperhatikan keselarasan keseluruhan, ia berada di tempat yang tepat dalam kosmos. Segi aktif pengambilan tempat yang tepat, tidak lain hanyalah pemenuhan kewajiban-kewajiban sendiri.

Akan tetapi pemenuhan kewajiban-kewajiban tidak boleh disamakan dengan usaha untuk mengubah dunia.³² Motivasi usaha untuk mengubah dunia ialah pencapaian suatu tujuan obyektif, suatu perubahan definitif pada dunia dan oleh karena itu secara prinsipil mendobrak batas-batas kedudukan dan kepangkatan: andai kata saya mau mengeringkan sebidang tanah rawa, maka kedudukan sosial saya tidak lagi relevan; pokoknya, asal rawa itu menjadi kering. Sebaliknya apabila paham kewajiban dihubungkan dengan kedudukan sosial atau kepangkatan tertentu, kita akan misalnya bicara tentang kewajiban ksatria atau kewajiban petani. Lalu motivasi untuk memilih tindakan tertentu bukanlah suatu perubahan tertentu pada dunia, melainkan kedudukan atau kepangkatan saya. Sebagai ksatria kewajiban saya adalah begini, sebagai petani begitu. Sebagaimana diterangkan dalam Bab IV, usaha untuk mengubah dunia dari keadaannya menjadi sesuatu yang lain tidak mempunyai arti karena kekuatan-kekuatan yang sebenarnya bekerja dalam dunia tidak bersifat empiris, jadi tidak dapat kita kontrol. Mau mengubah dunia — suatu pola berpikir yang di Barat pun mulai dipersoalkan — pada latar belakang itu kelihatan sewenang-wenang dan tidak masuk akal karena dunia adalah kerangka kegiatan manusia yang sudah ditentukan; kegiatan manusia hanya dapat bergerak di dalam kerangka itu, kerangka itu sendiri harus diterima. Yang dituntut dari manusia bukan mengubah dunia, melainkan menjaga keselarasannya. Maka *ramé ing gawé* berarti melakukan apa yang dituntut oleh pangkat dan kedudukan kita masing-masing karena dengan demikian keselarasan dalam kosmos tidak terganggu. *Ramé ing gawé* dapat diartikan sebagai sikap yang bersedia untuk menempati tempat sendiri dalam masyarakat dan dalam kosmos secara aktif.

Sikap terhadap dunia ini terungkap dengan sangat jelas dalam suatu perkataan lain yang juga dinyatakan sebagai sikap inti semua gerakan kebatinan di Indonesia dalam tahun 1955: *memayu hayuning bawand*. Istilah ini berarti memperindah dunia atau, demikian de Jong, menghiasi dunia.³³ Sekaligus ikut terungkap di dalamnya suatu

³² Vgl. Mulder 1978, 37 f.

³³ de Jong 1976, 33.

kesadaran bahwa dengan demikian kita memberi sumbangan untuk menyelamatkan dunia. Untuk menerangkan apa yang dimaksud, de Jong memakai perumpamaan bulan purnama. Sebagaimana bulan membuat bumi bersinar, begitu manusia membuat dunia bersinar karena kehadirannya. Yang menentukan dalam perbandingan ini ialah bahwa manusia tidak pernah kehilangan jaraknya terhadap dunia luar, sebagaimana pun bulan terhadap bumi. Bulan tidak mengubah apa-apa pada bumi, bumi tetap dingin, bulan hanya menyinarinya. Bumi itu selamat karena untuk sekejap terkena cahaya bulan.³⁴ Begitu pula hubungan manusia terhadap dunia. Karena batinnya yang ilahi manusia adalah wakil Allah dalam dunia (*kalifulah*). Karena kehadirannya dalam dunia ia memantulkan pancarannya kepadanya, memperindah dan menyelamatkannya.

Manusia menjalankan peranannya dalam dunia dengan memenuhi kewajiban-kewajibannya di dalamnya. Di antara kewajiban-kewajiban itu termasuk misalnya: kewajiban terhadap tubuhnya sendiri, terhadap keturunan, terhadap masyarakat, terhadap pemerintah, kewajiban untuk bekerja, dan lain-lain.³⁵ Dalam melakukan kewajibannya itu bukan hasil kelakuan itu yang paling menentukan, melainkan bahwa dengan demikian manusia dilatih dalam sikap yang tepat: di satu pihak pemenuhan kewajiban dengan setia memperlihatkan sikap *sepi ing pamrih*, membuktikan bahwa manusia berhasil untuk menguasai napsu-napsunya dan tidak lagi dikendalikan oleh egoismenya; di lain pihak memenuhi kewajiban-kewajibannya merupakan sumbangan manusia terhadap keselarasan masyarakat dan alam semesta.

Manusia yang sesuai dengan kedudukannya masing-masing memenuhi kewajibannya, dengan demikian memperlihatkan bahwa ia adalah raja terhadap dunia lahir, bahwa ia menguasainya. Ia membuktikan diri sebagai raja. "Ciri khas dari raja itu bukanlah bahwa dia akan mengubah masyarakat yang merupakan lingkup hidupnya, melainkan bahwa dia sebagai seorang ksatria belajar hidup di tengah-tengah macam-macam struktur dan keadaan, entah baik entah buruk".³⁶ Melalui sikap itu orang Jawa membantu agar dalam masyarakat diciptakan keadaan adil dan makmur yang oleh Mulder disebut "cita-cita duniawi mistik kebatinan": "tatanan sosial seimbang dan tenang yang bercirikan hormat terhadap hirarki yang baik hati,

³⁴ Sebagaimana terungkap dalam ucapan: "Manusia — menginjak dunia — melalui dunia — dan meninggalkan dunia," de Jong 1976, 34.

³⁵ de Jong 1976, 30-33.

³⁶ de Jong, 1976, 29.; bdk. Mulder 1978, 37 s.

keselarasan, kepercayaan dan rukun dan pada waktu bersamaan sesuai dengan bentuk-bentuk tatanan dalam kosmos".³⁷

Dengan demikian sikap tepat terhadap dunia luar berdasarkan kesadaran bahwa manusia harus mempertahankan suatu jarak terhadapnya.³⁸ Pada latar belakang ini dapat dimengerti mengapa semangat bernyala-nyala untuk mengusahakan tujuan-tujuan tertentu dalam dunia luar, dorongan untuk mengubah bentuk dunia ini, keterlibatan penuh semangat demi perbaikan masyarakat dinilai kurang bijaksana. Setiap manusia dalam sikap individualnya hendaknya melakukan apa yang dituntut oleh kewajiban pangkatnya, hal mana dengan sendirinya berarti bahwa kita menyesuaikan diri dengan masyarakat (*rukun*) dan mengakui tatanannya (*hormat*). Melalui penyesuaian itu manusia memberi sumbangan yang paling optimal terhadap keselarasan dalam masyarakat dan terhadap kesejahteraan umum dan bagi dirinya sendiri mencapai ketenangan batin.

Sebagaimana ditekankan oleh Mulder,³⁹ dorongan untuk memperbaiki dunia tidak mempunyai fungsi penting dalam etika Jawa. Sesuai dengan kepercayaan bahwa kekuatan-kekuatan yang bekerja dalam dunia termasuk alam gaib, maka kewajiban manusia terhadap dunia adalah untuk tidak mengganggu keselarasan, hal mana justru terlaksana dengan memenuhi kewajiban-kewajiban pangkatnya. Lepas dari kewajiban-kewajiban itu yang memuat banyak sekali perintah positif untuk saling membantu dan untuk bertanggung jawab satu terhadap yang lain — segala macam cara gotong royong, pertolongan terhadap mereka yang menderita, bantuan kalau ada bencana alam, segala yang telah kita lihat sebagai kewajiban kerukunan, lagi pula pelbagai kongkretisasi lebih lanjut dari lima bidang kewajiban dalam dunia yang tersebut di atas — maka sikap tepat terhadap sesama ialah: *ājā mitunani wong liya*, jangan merugikan orang lain.⁴⁰ "Manusia hendaknya selalu bersikap baik satu sama lain, saling membuat bahagia, dan terutama mencegah untuk saling mengganggu. Tata krama dan kelakuan Jawa justru berusaha untuk menghasilkan itu".⁴¹

³⁷ Mulder 1975, 134.

³⁸ Bdk. de Jong 1976, 17 s.

³⁹ Mulder 1978, 38.

⁴⁰ Dalam sebuah penelitian yang diadakan oleh beberapa mahasiswa Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara (Jakarta) pada tahun 1976 di daerah Yogyakarta kelihatan bahwa "*ājā mitunani wong liya*" (jangan merugikan orang lain) sering sekali secara spontan dikemukakan sebagai pendasaran pelbagai aturan moral.

⁴¹ Mulder 1975, 51.

3. Tempat yang Tepat

Mari kita sekarang berusaha untuk menguraikan dengan lebih terperinci pandangan dasar yang menyatukan cita-cita mengenai *sepi ing pamrih*, *ramé ing gawé*, *memayu hayuning bawānā*. *Sepi ing pamrih* memuat kerelaan untuk tidak lagi mengejar kepentingan-kepentingan sendiri tanpa perhatian terhadap masyarakat. *Ramé ing gawé*, kelakuan yang tepat dalam dunia, terdiri dalam kesetiaan dalam memenuhi kewajiban masing-masing, hal mana sekaligus berarti juga *memayu hayuning bawānā*. Artinya, memperindah dunia dan dengan demikian membenarkan keselarasan kosmos. Sebaliknya, mengejar kepentingan-kepentingan egois harus ditegur, karena mengacaukan keselarasan masyarakat dan kosmos.

Paham dasar yang membelakangi petunjuk-petunjuk fundamental tentang sikap, dan kelakuan yang tepat itu tadi ialah bahwa yang terpenting bagi manusia adalah agar ia menempati tempat yang tepat. Seluruh kebijaksanaan hidup Jawa bisa dirangkum dalam tuntutan dasar untuk selalu menempati tempat yang tepat. Kosmos adalah suatu keseluruhan teratur di mana setiap unsur mempunyai tempatnya yang tepat. Selama unsur-unsur itu berada pada tempatnya, terdapat ketenangan dan semuanya aman. Oleh karena itu semua pihak seharusnya berkepentingan agar setiap pihak memainkan peranannya yang tepat dalam keseluruhannya. *Sepi ing pamrih* mengungkapkan kerelaan fundamental untuk membatasi diri pada tempatnya yang tepat dalam masyarakat dan kosmos, *ramé ing gawé* berarti pemenuhan peranan masing-masing pihak pada tempatnya itu. Sikap *sepi ing pamrih* erat hubungannya dengan sikap *éling*, yaitu mengingat akan asal usul hakiki. Siapa yang *sepi ing pamrih* ingat akan kenyataannya yang sebenarnya, akan kedudukannya dalam keseluruhannya, akan ketergantungannya dari Yang Ilahi, akan tempatnya dalam dunia dan masyarakat. Dari ingatan itu tumbuh *ramé ing gawé*, pemenuhan kewajiban masing-masing. Oleh karena itu dari orang Jawa dituntut: *sing éling lan waspādā*, ingatlah dan berwaspadalah.

Oleh karena itu etika Jawa bersifat relatif terhadap tempat. Apa yang harus dilakukan masing-masing ditentukan oleh tempatnya dalam masyarakat. Bukan apa yang dianggap baik, berguna, ataupun sebagai tuntutan suara hati oleh masing-masing orang itulah yang menentukan, melainkan yang dituntut daripadanya di tempatnya itu. Dalam etika Jawa norma-norma abstrak dan mutlak tidak berarti banyak. Satu-satunya yang masuk akal dalam universum Jawa ialah menjaga keteraturan yang tepat. Usaha untuk mendasarkan kelakuannya pada

pandangan-pandangan subyektif mengenai tujuan-tujuan yang luhur harus ditegur karena dua alasan. Pertama, sikap itu menunjukkan bahwa orang tidak tahu diri, kasar dan berpamrih, karena ia demi gagasan-gagasannya sendiri mengurbankan keselarasan kosmos dan dengan demikian ketenteraman masyarakat. Kedua, tidak tahu diri merupakan sikap yang cukup memalukan karena yang bersikap demikian tidak melihat lagi bahwa tindakan-tindakannya hanya berarti sesuatu apabila sesuai dengan kekuatan-kekuatan yang berada di tempatnya itu. Masalahnya bukan bagaimana merumuskan tujuan-tujuan yang kemudian dilaksanakan, melainkan agar segala-galanya cocok. Hanya berdasarkan tanggung jawab individual mengambil tindakan-tindakan yang menyangkut orang lain dicurigai oleh orang Jawa, karena berbau pamrih. Siapa yang betul-betul mau bertindak secara bertanggung jawab hendaknya memahami batas-batasnya dan bertindak sesuai dengan kedudukannya, karena segala gangguan terhadap keselarasan sosial akhirnya akan merugikan semua. "Justru karena semua fungsi berhubungan satu sama lain, dan karena setiap tatanan adalah hakiki bagi semua tatanan lain, maka individu-individu hanya dibenarkan oleh masyarakat dalam masing-masing tatanan sejauh memenuhi fungsi-fungsi tatanannya itu dengan tepat".⁴²

Anggapan bahwa tanggung jawab manusia yang sebenarnya terdiri dalam kesetiaan terhadap tuntutan-tuntutan tempat masing-masing, mendapat dasar rasionalnya dalam kepercayaan pada takdir yang telah kami singgung. Kepercayaan itu, yang dapat diketemukan pada latar belakang kesadaran Jawa, dapat diterangkan dengan memakai tiga istilah: *takdir*, *darma*, dan *karma*. *Takdir* atau nasib berarti bahwa segala-galanya sudah ditentukan seluruhnya. Setiap makhluk telah

⁴² Anderson 1965, 7. Karena tempat yang paling penting adalah tempat yang tepat, maka pemeliharaan bentuk-bentuk komunikasi yang sopan dan halus lebih penting daripada maksud sebenarnya yang mau dicapai dalam komunikasi itu. Menyembunyikan maksud yang sebenarnya, sedikit berpura-pura (*éthok-éthok*) dinilai positif. Karena kerangka yang tepat adalah menentukan, maka manusia hendaknya menyesuaikan diri dengan aturan-aturan yang berlaku di pelbagai bidang. Oleh karena itu kedudukan formal adalah penting. "*A superior position warrants respect; whoever possesses the symbols of superior position should be respected. The symbols of reality create the content of reality; it is the formal organization that counts and that should be maintained.*" Mulder 1978, 50. Oleh karena itu, sebagaimana ditulis Mulder, kedudukan dalam masyarakat menentukan pribadinya. "*He is identified by his rank, by the stars on his uniform, by the title of his nobility, by his pedigree or his academic symbols.*" (Mulder 1978, 51).

dibagi nasibnya, ditarik garis hidupnya, dan tidak dapat menyeleweng daripadanya. Justru karena itu orang yang mengerti tidak akan berusaha untuk mengadakan perubahan-perubahan pada jalannya dunia dan kehidupan. Membuat rencana-rencana besar untuk memperbaiki dunia dan berusaha untuk melaksanakannya tanpa memperhatikan masyarakat dan kosmos merupakan tanda kesombongan karena kekuasaan untuk mengubah sesuatu dalam realitas tidak terletak di tangan manusia. Orang yang bijaksana dibedakan dari orang bodoh oleh karena ia memahami hal itu. Maka ia akan memusatkan tenaganya pada usaha untuk mempertahankan garis hidupnya, artinya untuk menemukan tempatnya dalam masyarakat dan untuk membiarkan setiap unsur lain menemukan tempatnya, hal mana dijalankannya dengan memenuhi kewajiban-kewajiban pangkat dan kedudukannya dengan setia. Oleh karena itu dianjurkan agar manusia selalu ingat akan takdir.⁴³ Dan kita dapat mengerti mengapa sikap-sikap seperti *nrimā*, sabar, dan *tepā salirā*, yaitu kesadaran akan batas-batasnya sendiri, dinilai begitu tinggi.

Darma, berarti kewajiban atau tugas hidup. Setiap manusia mempunyai darmanya, dan tugas kehidupannya ialah untuk melaksanakan darmanya. Ia menemukan darmanya dalam kewajiban-kewajiban yang ditentukan baginya, oleh kedudukannya dalam dunia dan dalam masyarakat.⁴⁴ Diharapkan bahwa setiap orang memenuhi darmanya dengan setia demi kesejahteraan masyarakat, demi pemeliharaan keselarasan kosmos, dan demi untuk mencapai ketenteraman batin. Istilah darma berhubungan dengan anggapan bahwa setiap manusia, entah kecil entah besar, entah penting entah tidak, mempunyai tugasnya yang khas dalam keseluruhan, bahwa keselarasan keseluruhan dan dengan demikian perdamaian dan kemakmuran masyarakat justru tergantung dari apakah setiap pihak memenuhi tugas hidupnya yang khas itu. Di sini pun berlaku bahwa setiap usaha seseorang untuk, berdasarkan anggapan-anggapan, pengertian-pengertian ataupun tanggung jawabnya sendiri, dan tanpa memperhatikan tempat dan kedudukannya, mengusahakan pelaksanaan tujuan-tujuannya sendiri, menampakkan bahwa pengertiannya tentang dirinya sendiri masih sangat terbatas, hal mana patut

⁴³ Begitu misalnya dalam *Wedhatama* dari abad yang lalu di mana bait terakhir memuat peringatan untuk selalu mengingat akan takdir, Mangkunagoro IV 1975, 123; begitu juga *Wulangreh* beberapa kali mengingatkan takdir, Paku Bawana IV 1968, 11, 18.

⁴⁴ Bdk. Mulder 1978, 24, 37.

disayangkan dan akan mempunyai akibat yang kurang baik bagi masyarakat.

Istilah ketiga, *karma*, menunjuk pada hukum ilahi yang memayungi segala tindak-tanduk kita.⁴⁵ Tekanan dalam paham Jawa tentang karma tidak terletak pada suatu keadaan adikodrati, misalnya pada paham kelahiran kembali; paham itu pada orang Jawa tidak menyolok dan bagaimanapun juga nampaknya tidak mempunyai kekuatan untuk memberi motivasi pada kelakuan sehari-hari.⁴⁶ Melainkan orang Jawa berpikir tentang pembalasan dalam hidup ini. Kita misalnya diperingatkan agar jangan menertawakan orang cacad, dengan ucapan "*mengko mundhak kuwalat*", "jangan-jangan nanti kau kena hukumannya".⁴⁷ Jadi karma dalam lingkungan kebudayaan Jawa pertama-tama merupakan istilah negatif, hampir sama dengan pembalasan. Pikiran akan karma — bukan akan karmanya pribadi — adalah motif kuat untuk mencegah tindakan-tindakan yang kurang pantas. Namun anggapan tentang karma juga merupakan rangsangan untuk melaksanakan apa yang menjadi darmanya melalui kewajiban-kewajiban pangkatnya.

Apa yang secara kongkret harus dilakukan oleh masing-masing orang untuk memenuhi tugas hidupnya diperolehnya dari lima sumber: yang pertama adalah adat-istiadat sebagaimana ditradisikan dalam keluarganya, dalam desanya, dan seterusnya. Dalam adat-istiadat pengalaman-pengalaman bersama masyarakat mendapat ungkapan normatifnya. Di situ termasuk segala macam kebiasaan, upacara, tabu, bentuk-bentuk gotong royong yang seakan-akan dengan sendirinya diresapkan oleh setiap individu. Sumber kedua ialah bentuk-bentuk pergaulan sosial yang diterima umum, yang menentukan apa yang dalam situasi tertentu cocok (*pantes*), dan apa yang tidak cocok (*ora pantes*). Di sini termasuk bentuk-bentuk tata krama Jawa yang sudah kami terangkan, seperti menunjukkan sikap hormat yang tepat, usaha untuk mengungkapkan diri secara tidak langsung dan untuk tidak memberikan informasi-informasi yang tidak perlu, begitu pula usaha untuk mencegah jangan sampai saya kelihatan kurang dapat menguasai diri. Dalam hal-hal yang tidak ditentukan oleh tradisi dan tata krama, orang Jawa mengikuti kedua metode Jawa untuk mengambil suatu keputusan yang telah kita bicarakan: keputusan harus

⁴⁵ Bdk. Mulder 1978, 41.

⁴⁶ Bdk. C. Geertz 1969, 320.

⁴⁷ Soetrisno, 17.

mempertahankan keadaan rukun. Apabila masalahnya terdapat di antara pihak-pihak yang sama kedudukannya maka keputusan harus dicapai melalui musyawarah dan kata sepakat. Apabila kedudukan pihak-pihak yang bersangkutan tidak sama dan terdapat pihak yang memiliki wewenang yang lebih tinggi, maka yang akan diakui adalah keputusan pihak yang berwenang asal diambil menurut bentuk musyawarah yang sesuai.

Di samping empat sumber yang secara kongkret menunjukkan bagaimana manusia harus bertindak tadi, ternyata masih ada sumber kelima. Namun, barangkali karena sifatnya yang luar biasa itu, sumber kelima itu dalam kepustakaan dan juga dalam pembicaraan antara para ahli jarang diperhatikan, padahal cara kelima ini secara prinsipil berbeda dari yang lain-lain: cara ini menerobos keterikatan total individu pada struktur-struktur masyarakat yang ada. Dalam masyarakat Jawa selalu diakui kemungkinan bahwa seorang individu, melalui suatu wahyu, dipanggil untuk melakukan perbuatan-perbuatan yang luar biasa. Panggilan semacam itu memperlihatkan diri dengan cara yang luar biasa juga, misalnya melalui mulut seorang *resi* atau melalui penampakan cahaya biru (*ndaru*). Biasanya panggilan itu terjadi apabila nasib memilih seseorang untuk melakukan tindakan-tindakan luar biasa dalam masyarakat. Kita telah melihat kemungkinan panggilan itu dalam hubungan dengan paham Jawa mengenai kekuasaan politik.⁴⁸ Siapa yang menerima panggilan semacam itu bisa saja berhak untuk melakukan tindakan-tindakan yang bertentangan dengan adat-istiadat, tata krama tradisional, dengan rukun dan sikap hormat. Walaupun tindakan-tindakan seperti itu, dipandang secara dangkal, tentu mengganggu keselarasan masyarakat, namun sebenarnya tindakan-tindakan itu justru sesuai dengan keharusan kosmis, jadi tidak hanya tidak mengganggu keselarasan kosmos, melainkan perlu untuk mempertahankannya. Orang yang dipanggil demikian berada di atas hukum, kepada dia penilaian-penilaian moral tidak dapat diterapkan. Bukti bagi kesejatian panggilannya ialah kekuatan karismatik atau gaib yang menunjang tuntutanannya. Apabila ia membuktikan diri sebagai cukup kuat untuk memberikan capnya pada keadaan masyarakat, maka itu dengan sendirinya sudah merupakan bukti bahwa ia bukan seorang yang hanya berpura-pura. Asal ia bertindak dalam kekuatan panggilannya maka apa pun yang dilakukannya, biarpun tindakan-tindakan itu melawan segala norma

⁴⁸ Lihat di atas bab IV nr. 2.

yang ada, dengan sendirinya sah. Namun perlu diperhatikan bahwa hal itu pada prinsipnya juga berlaku bagi semua orang lain, karena kelakuan mereka pun selalu sah apabila sesuai dengan tuntutan adat-istiadat, tata krama, rukun dan pihak yang berwenang, juga apabila kelakuan itu bertentangan dengan norma-norma moral tertentu, hanya dengan perbedaan bahwa apa yang sesuai dengan empat otoritas itu selalu dianggap sebagai kewajiban. Bagi kita perlu ditegaskan bahwa dalam kemungkinan panggilan individual luar biasa itu masyarakat Jawa membiarkan kemungkinan terbuka untuk membenarkan suatu tindakan yang memang juga mendukung pemeliharaan keselarasan kosmis dan dengan demikian juga pemeliharaan keselarasan masyarakat, tetapi di lain pihak mendobrak norma-norma sosial yang berlaku.

Di sinilah tempatnya untuk menunjuk pada suatu anggapan mistik Jawa yang menggarisbawahi penisbian norma-norma moral dalam masyarakat Jawa yang telah kami utarakan dari segi lain. Jalan mistik Jawa kepada tujuan persatuan hamba dan Tuhan melalui beberapa tahap. Tahap pertama adalah pertentangan antara napsu-napsu jahat yang biasanya dilambangkan dengan warna hitam, merah dan kuning, dan napsu baik yang berwarna putih. Hanya siapa yang mengalahkan warna hitam, merah dan kuning bisa meneruskan perjalanannya ke persatuan mistik. Namun apabila pertempuran dalam hati sendiri sudah dimenangkan oleh napsu baik, maka si pencari meninggalkan seluruh permasalahan tentang baik dan buruk di belakangnya. Pangeran Mangkunegara menulis dalam pengantar Beliau ke dalam mistik wayang: "pada tahap semadi ini saat-saat ngeri perjuangan antara baik dan buruk, yang dilambangkan dengan pertempuran antara putih dan hitam bersama dengan warna-warna lain semua, harus sudah seluruhnya dilalui. Baik dan buruk sekarang sudah dibawahkan terhadap keinginan besar dan intensif yang pemenuhannya dicari melalui semadi".⁴⁹ Begitu pula kita membaca dalam kisah Dewaruci bahwa semua empat warna, jadi tidak hanya nafsu-nafsu jahat, harus diatasi apabila kita mau maju dalam soal mistik.⁵⁰ Seluruh perjuangan baik dan buruk bagi orang mistik Jawa merupakan masalah sementara saja karena hanya bisa muncul pada tahap-tahap pertama perjalanan kepada dasar dirinya sendiri yang sebenarnya. Apabila tahap-tahap itu sudah dilewati maka manusia mencapai suatu realitas yang sedemikian

⁴⁹ Mangkunagoro VII 1957, 15.

⁵⁰ Soebardi 1975, 118: VIII, 21 s.

memenuhinya sehingga ia sama sekali mantap dalam darmanya; manusia seakan-akan sudah tercocok dalam keselarasan kosmos, sehingga dalam segala-galanya ia mengikuti irama keselarasan itu. Pada dasarnya pandangan itu hanya merupakan versi lain dari pendapat bahwa kekuasaan, dimengerti sebagai pemusatan kekuatan kosmis (*kasektèn*), membenarkan dirinya sendiri, dan bahwa manusia sebenarnya tidak berkuasa untuk mengambil tindakan pengubah terhadap takdir.

4. Pengertian yang Tepat

Kita melihat bahwa pandangan Jawa tentang sikap batin dan tindakan yang tepat dalam masyarakat didasari oleh paham tentang tempat yang tepat. Siapa yang mengerti tempatnya dalam masyarakat dan dunia, dia juga mempunyai sikap batin yang tepat dan dengan demikian juga akan bertindak dengan tepat. Sebaliknya siapa yang membiarkan diri dibawa oleh nafsu-nafsu dan pamrihnya, yang melalaikan kewajiban-kewajibannya dan acuh tak acuh terhadap rukun dan hormat, dengan demikian memberi kesaksian bahwa ia belum mengerti tempatnya dalam keseluruhan. Ia belum mempunyai pengertian yang tepat.⁵¹

Pengertian yang tepat bagi orang Jawa tidak terdiri dalam pengertian teoretis tentang norma-norma mutlak yang lantas menurut tingkat pengetahuannya dan sesuai dengan suara hatinya harus diterapkan pada kasus-kasus kongkret. Pengertian itu juga tidak dapat diperoleh dengan menambah pengetahuan tentang macam-macam hal. Melainkan pengertian itu membuka diri dalam *rāsā*, harus dirasakan. Dalam *rāsā* (rasa, perasaan) realitas yang sebenarnya membuka diri. Dari kedalaman rasa yang tercakup itulah tergantung apakah manusia sanggup untuk menempatkan diri dalam kosmos, jadi untuk menemukan tempatnya yang cocok dan untuk menyesuaikan diri dengan keselarasan umum. Oleh karena itu pencapaian rasa yang halus bagi orang Jawa mempunyai nilai yang amat tinggi. Kata rasa dipergunakan dalam banyak sekali situasi dan selalu dengan nada yang positif. Situasi-situasi harus dirasakan, terhadap perasaan orang lain kita harus menunjukkan hormat, kita harus membangun suatu modal rasa yang harus diperbanyak, daripadanya kita bisa hidup, sebagai kesanggupan yang semakin besar untuk merasakan realitas. Me-

⁵¹ Mengenai alinea ini dan yang berikut lihat Bakker 1979.

nyinggung perasaan orang lain dianggap pelanggaran yang serius.⁵² Rasa yang halus dibuktikan dengan pemakaian bahasa Jawa yang sempurna, penguasaan bentuk-bentuk tata krama yang sesuai dengan segala keadaan, pengertian instingtif tentang apa yang cocok dan apa yang tidak cocok dalam situasi tertentu. Dalam tarian, musik, dan seni batik, dunia lahir dihaluskan dan sekaligus perasaan jasmani akan irama, keseimbangan, keindahan, kepekaan, dan perasaan akan proporsi semakin dilatih, hal mana sekaligus memperhalus rasa batin. "Makin halus rasa seseorang, makin mendalam pengertiannya, makin luhur sikap moralnya, dan makin indah segi luarnya".⁵³ Kedalaman rasa yang tercapai dengan demikian menunjukkan dimensi eksistensi yang tercapai. Dari rasa yang tepat dengan sendirinya mengalir sikap yang tepat terhadap hidup, terhadap masyarakat, dan terhadap kewajiban-kewajiban sendiri.

Hubungan antara pengertian, rasa, dan sikap batin yang tepat ini menerangkan cara khas orang Jawa menilai sikap-sikap yang salah dan pelanggaran kewajiban. Kalau seseorang sering menunjukkan sikap-sikap yang salah dan melalaikan kewajibannya, kecuali apabila itu disebabkan karena ia tidak mengetahui bahwa apa yang dilakukannya tidak boleh, dianggap disebabkan oleh emosi-emosi dan nafsu-nafsu atau oleh pamrih. Namun kedua-duanya, nafsu dan pamrih, bagi orang Jawa tidak pertama-tama merupakan masalah kehendak yang kurang baik, melainkan masalah pengertian yang kurang. Siapa yang mengikuti nafsu-nafsu dan kepentingan-kepentingan egoisnya tidak terutama dianggap jahat melainkan bodoh. Nafsu-nafsu merupakan tanda bahwa orang itu belum dapat mengendalikan perasaan-perasaannya, dan belum berhasil untuk menghaluskannya. Keadaan batin ini agak memalukan karena belum terbudaya. Kentaralah bahwa di sini seseorang tidak mengetahui untuk apa ia hidup. Sedangkan si egois itu belum mengerti tentang apa yang merupakan kepentingan-kepentingannya yang sebenarnya. Ia tidak mengembangkan perasaannya, maka ia juga tidak dapat mengerti bahwa segala-galanya sudah ditentukan oleh takdir, bahwa apa saja sudah berada di bawah hukum karma, dan bahwa baginya sendiri pun sebenarnya paling baik andai kata ia memenuhi darmanya, kewajiban-kewajibannya, dengan setia.

⁵² Bdk. C. Geertz 1969, 242 s.; pada halaman 239 Geertz menyebutkan pelbagai kata yang dibentuk dari kata dasar *rāsā*.

⁵³ C. Geertz 1969, 239.

Oleh karena itu sikap-sikap salah semacam itu bagi orang Jawa bukan suatu alasan untuk menjadi marah melainkan untuk menyayangkan ketololannya. Ketololan adalah tanda kekurangmatangan, tanda kekurangan perkembangan batin. Seorang manusia yang membiarkan diri dibawa oleh nafsu-nafsu dan pamrihnya secara manusiawi belum dewasa, ia, seperti telah kita lihat, berada di tingkat yang sama dengan anak kecil, binatang dan orang gila (ciri bersama mereka itu dalam mata Jawa ialah bahwa kelakuan mereka ditentukan oleh insting-insting). Bagi orang semacam itu orang Jawa mempergunakan istilah *durung Jåwå*, ia "belum Jawa".⁵⁴ "*Durung Jåwå*" itu termasuk tidak hanya kesalahan moral, melainkan juga kekasaran, kenakalan, penggunaan bahasa yang kaku dan sebagainya. Orang macam itu belum menjadi seorang Jawa sejati, karena orang Jawa tidak akan berlaku sedemikian kurang matang. Juga dipergunakan istilah *durung ngerti*, ia "belum mengerti".⁵⁵ Sebaliknya seorang pemuda yang belajar untuk berlaku seperti seorang Jawa dewasa, jadi yang membawa diri menurut tatakrama dan memenuhi kewajiban-kewajibannya dianggap "*wis dadi wong*", ia sudah menjadi manusia. Kelakuan yang amoral dianggap sebagai kekurangan dalam hal akal budi dan sebagai bukan Jawa dan memalukan, dan dalam kasus ekstrem akan disebut "*kåyå kéwan*", seperti hewan.⁵⁶

Tetapi bukan hanya seorang egois atau orang yang tidak dapat menguasai diri dianggap berlaku bodoh. Hal yang sama juga berlaku bagi si idealis yang mau memperbaiki dunia atau membantu orang lain menurut norma-norma moral abstrak mutlak, berdasarkan pengertian atau rasa tanggung jawab individualnya sendiri. Karena di satu pihak si idealis mempunyai pandangan berlebihan terhadap kemungkinan-kemungkinannya. Setiap manusia mempunyai tempatnya dan nasib tertentu sendiri⁵⁷ dan dengan segala kesibukannya tidak bisa mengubah apa-apa padanya. Di lain pihak kenekatannya itu membahayakan keselarasan umum. Menahan diri dan mawas diri merupakan keutamaan juga mengenai tindakan-tindakan yang baik.

Mari kita rangkum. Waktu kita membicarakan kedudukan prinsip rukun dan hormat dalam masyarakat Jawa, telah nampak bahwa etika Jawa bersifat relativistik. Artinya, norma-norma moral selalu berlaku

⁵⁴ C. Geertz 1958, 424.

⁵⁵ C. Geertz 1961, 105.

⁵⁶ C. Geertz 1961, 57.

⁵⁷ Koentjaraningrat 1960, 94 s.

berhubungan dengan suatu tempat tertentu. Apakah seseorang hidup sesuai dengan norma-norma, itu adalah masalah kedalaman rasa yang telah dicapainya. Orang Jawa memberi penilaian moral bukan menurut norma-norma abstrak, melainkan menurut apakah yang bersangkutan bertindak sesuai dengan tempat dan kedudukannya. Apakah suatu kelakuan itu betul atau salah tidak diukur pada prinsip-prinsip, melainkan pada kecocokannya dengan keseluruhan. Tanda kelakuan yang tepat adalah keadaan sejahtera dalam masyarakat dan perasaan batin bahwa semuanya cocok. "Bukti terakhir kelakuan yang tepat terletak dalam tatanan masyarakat yang selaras dan dalam rasa sejahtera serta ketenangan hati anggota-anggotanya".⁵⁸

Hubungan etika Jawa dengan tempat dan kedudukan masing-masing sekaligus menerangkan keluasan jangkauan toleransi orang Jawa terhadap pelbagai pandangan moral dan religius. Walaupun adat-istiadat, tata krama, rukun dan pangkat memberi suatu tekanan ke arah kelakuan yang konform, namun orang Jawa mengakui bahwa setiap individu mempunyai tempat dan panggilan individualnya, dan dalam praktek ia bersedia untuk mengakui bahwa kemungkinan-kemungkinan hidup dan alternatif-alternatif untuk bertindak yang dapat dipilih manusia sangat luas. Ada banyak tempat kosmis dalam dunia dan oleh karena itu banyak varian individual dalam tatanan yang sama. Secara prinsipil orang Jawa bersedia untuk menerima suatu jangkauan hidup alternatif yang cukup luas, asal saja alternatif-alternatif itu tidak memutlakkan diri, melainkan menyesuaikan diri dengan keselarasan seluruh masyarakat Jawa. Orang Jawa bangga terhadap kemampuannya untuk meresapkan segala sesuatu. Dalam kemampuan itu dia dengan tepat melihat ungkapan keluasan kebudayaannya, suatu kebanggaan yang juga terungkap dalam bahasa, apabila suatu kelakuan yang kurang matang disebut "tidak Jawa". Pujian terbesar yang bisa diberikan kepada orang bukan Jawa adalah untuk mengatakan bahwa ia telah "*njawani*", telah dapat berlaku seperti orang Jawa. "Kebanggaan itu berakar sedemikian sehingga hampir segala-galanya dapat diterima, asal saja dapat disesuaikan kepada atau diterangkan dalam kerangka cara hidup Jawa".⁵⁹

Pelajaran yang paling efektif dalam moral kongkret diperoleh orang Jawa melalui wayang.⁶⁰

⁵⁸ Mulder 1978, 45.

⁵⁹ Anderson 1965, 5.

⁶⁰ Beberapa dari pertimbangan berikut sementara itu saya utarakan dengan lebih panjang lebar dalam Magnis-Suseno 1982.

5. Etika Wayang

Bentuk wayang yang paling populer di Jawa adalah wayang kulit, di mana dipakai wayang-wayang yang terukir indah dari kulit dan lakon-lakonnya diambil dari lingkaran klasik *wayang purwa*. Wayang-wayang itu digerakkan oleh seorang dalang di depan layar putih yang disinari *blencong* atau lampu, sehingga bayangan wayang-wayang itu dilemparkan pada layar. Para penonton duduk di kedua sisi layar, jadi mereka bisa memilih apakah mau melihat bayang-bayang atau boneka-boneka berwarna sendiri.

Lakon-lakon *wayang purwa* diambil dari empat siklus yang bahannya sebagian besar berasal dari India: 1. mitos-mitos masa permulaan kosmos yang mengenai dewa, raksasa, dan manusia pada permulaan zaman; 2. siklus *Arjuna Sasrabahu* yang memuat pendahuluan epos *Ramayana*; 3. siklus *Ramayana* dan; 4. siklus *Mahabarata*. Di kalangan Jawa siklus *Mahabarata*-lah yang paling populer. Pertunjukan *wayang purwa* diadakan pada pelbagai kesempatan sosial atau kerumahtanggaan untuk menjamin agar segala sesuatu berjalan dengan baik dan untuk mencegah pelbagai bahaya; begitu pula pada hari-hari besar kehidupan seperti perkawinan, apabila bayi yang baru lahir lepas tali pusernya, sunat, dan lain-lainnya, tetapi juga pada peristiwa-peristiwa penting seperti pada permulaan pembangunan sebuah rumah, kalau orang naik pangkat, atau lain sebagainya.⁶¹ Berikut ini saya membatasi diri pada wayang purwa siklus *Ramayana* dan *Mahabarata*.

Dalam wayang, penonton bertemu dengan sejumlah besar pribadi yang beraneka macam. Ada dewa dan ada brahmana, ada ksatria, raksasa (*butå*) dan *punåkawan*. Kebanyakan berpihak pada salah satu dari dua kamp yang saling berperang. Dalam *Ramayana*, kamp Rama melawan kamp Rahwana, dalam *Mahabarata* kelima kakak beradik Pandawa dan kawan-kawannya melawan ke sembilan puluh sembilan kakak beradik Kurawa. Setiap pangkat mempunyai norma-norma kelakuannya sendiri, tetapi masing-masing wayang pun mempunyai nasibnya sendiri yang ditentukan oleh para dewa. Apabila setiap wayang memenuhi tugasnya, tatanan seluruh alam semesta dan masyarakat terpelihara. Pada wayang-wayang itu, pada tindakan dan nasib masing-masing, orang Jawa dapat memahami makna kehidupan.

⁶¹ Lakon-lakon tertentu dimainkan secara khusus untuk menanggulangi bahaya-bahaya (*ngruwat*), lihat Wiryamartana 1977; tentang hama tikus lihat Becht 1939.

Salah satu ciri khas wayang menurut Anderson ialah bahwa lakon-lakon itu penuh dengan masalah yang menimbulkan pertanyaan-pertanyaan moral. Begitu misalnya Salya mendengar bahwa mempelainya yang tercinta, Satyawati, adalah anak raksasa Bagaspati. Padahal menurut tata krama ksatria, seorang ksatria tidak boleh berkeluarga dengan raksasa. Perkawinan hanya bisa berlangsung apabila Bagaspati dibunuh sebelumnya. Demi kebahagiaan anaknya Bagaspati sendiri menyuruh Salya untuk membunuhnya. Salya mengetahui bahwa dengan demikian pun ia melanggar kode etika ksatria. Ia membunuh Bagaspati yang sebelum meninggal mengutuk Salya agar mati dengan cara kekerasan. Sebagaimana dikatakan Anderson problem-problem moral kisah ini menimbulkan pertanyaan-pertanyaan yang sulit terjawab bagi para penonton. Apakah Satyawati seharusnya berpihak pada ayahnya? Apabila Bagaspati mau mengurbankan diri, mengapa ia mengutuk Salya? Siapa sebetulnya ksatria yang sebenarnya?⁶²

Suatu konflik prinsipil muncul dalam *Ramayana* maupun *Mahabarata*. Dalam *Ramayana*, Kumbakarna dan Wibisana tidak menyetujui kelakuan kakak mereka, Rahwana, yang telah menculik Sinta, istri Rama. Namun mereka menarik kesimpulan yang berbeda-beda. Wibisana yang lebih muda merasa berkewajiban untuk berjuang di pihak keadilan; oleh karena itu ia menyeberang ke balatentara Rama. Rupa-rupanya sikapnya itu dinilai sebagai tepat, ia dianggap seorang ksatria utama. Sedangkan Kumbakarna merasa berkewajiban untuk tetap setia terhadap kakak dan rajanya yang jahat itu dan untuk membela tanah air, walaupun diketahuinya bahwa Rama merupakan penjelmaan Wisnu dan oleh karena itu akan menang dalam perang. Ia memakai pakaian putih seperti pada upacara kematian dan memasuki medan perang di mana ia tewas sesudah bertempur dengan hebat. Rupa lahiriah Kumbakarna adalah bagaikan raksasa yang sangat menjijikkan (berbeda dengan Wibisana yang berupa halus), namun ia termasuk wayang yang paling dicintai dan tragika kematiannya amat mengharukan para penonton. Siapakah yang benar, Wibisana atau Kumbakarna?

Konflik yang sama terdapat juga dalam perang Bratayuda yang merupakan puncak epos *Mahabarata*, walaupun tidak begitu menonjol. Orang yang bersangkutan di sini adalah Sanjaya dan Karna. Adipati Karna sebenarnya kakak seibu dengan Arjuna, tetapi karena Prabu

⁶² Bdk. Anderson 1965, 8 s.

Suyudana, raja para Kurawa, memberi Kerajaan Awangga kepadanya, Karna merasa berhutang budi, dan ia berpihak pada para Kurawa yang akan tewas semua. Kresna, sahabat dan penasehat agung para Pandawa dan penjelmaan Wisnu, mencoba untuk meyakini Karna agar memihak pada pihak Pandawa. Namun berdasarkan hutang budinya terhadap Suyudana, Karna menolak. Di situlah nampak budinya yang luhur. Sedangkan Sanjaya memihak para Pandawa berdasarkan keyakinannya bahwa ksatria yang baik harus membela yang baik dan benar. Sanjaya dan Karna membela prinsip-prinsip yang berlawanan. Dua-duanya mati dalam perang besar.⁶³

Bagi kita masalahnya bukan bagaimana seharusnya konflik antara dua prinsip itu dipecahkan. Melainkan yang harus dipertanyakan ialah manakah kerangka acuan konflik ini dalam etika Jawa. Dengan kata lain, apakah dalam etika Jawa konflik ini dapat dipecahkan secara prinsipil dan bukan hanya secara praktis? Untuk itu kita harus melihat dengan lebih teliti pertentangan antara Pandawa dan Kurawa, kedua belah partai Mahabarata yang saling bermusuhan (siklus *Ramayana* di Jawa tidak begitu sering diperlihatkan, dan secara etis nampaknya lebih sederhana: tidak dapat diragukan bahwa Rama sebagai penjelmaan Wisnu merupakan pihak yang baik yang menderita ketidakadilan, sedangkan Rahwana merupakan penjelmaan kejahatan moral dan kecuali itu ia bersalah karena membajak Sinta; namun pandangan dunia Jawa lebih ditentukan oleh *Mahabarata*). Pertentangan antara dua-duanya sendiri tidak sedemikian pasti. Walaupun dalam Mahabarata para Pandawa adalah pihak yang luhur dan para Kurawa di pihak yang tidak baik, namun mereka tidak boleh begitu saja diidentifikasi dengan yang baik dan yang jahat.⁶⁴ Para Kurawa tidak dikritik seakan-akan mereka itu seluruhnya salah. Namun para Kurawa kurang dapat membawa diri sebagai ksatria yang baik dan hal itu merupakan pertanda yang buruk: mereka itu rakus dan haus kuasa, tak dapat mengontrol diri dan kasar dalam pergaulan, mereka nampaknya buta terhadap alamat-alamat nasib.

Namun sebagaimana diperlihatkan oleh Anderson, para Pandawa pun tidak di atas segala kritik. Prabu Yudhistira, Pandawa yang tertua, menguasai diri secara sempurna, mahir bersemadi dan berbudi luhur sehingga darahnya putih, tetapi ia tidak dapat menolak sesuatu dan karena menerima tantangan untuk main dadu, mencelakakan diri dan

⁶³ Bdk. Brandon, 77 s.

⁶⁴ Bdk. C. Geertz 1969, 270.

adik-adiknya. Bima, saudara Pandawa nomor dua yang menakutkan, yang menyobek-nyobek tubuh lawan-lawannya dengan kuku keramatnya, *Pancanaka*, adalah lurus hatinya, setia, sederhana, dan jujur, tetapi sekaligus kasar dan haus darah, dan justru karena sifat-sifat itu kadang-kadang membawa masalah bagi saudara-saudaranya. Arjuna, saudara Pandawa yang paling dicintai, adalah seorang ksatria yang tidak dapat dikalahkan, pelindung mereka yang lemah, halus seperti seorang putri, tetapi tidak mengenal belas kasihan dan bersedia membunuh tanpa ragu-ragu berdasarkan kesadaran akan kewajibannya. Kresna, sahabat kuasa para Pandawa dan penjelmaan Wisnu, bersedia untuk menipu dan untuk melanggar etika perjuangan ksatria apabila itu perlu demi kemenangan para Pandawa (tipuan terhadap Durna, pemukulan paha Suyudana oleh Bima, dan lain sebagainya) karena itu sesuai dengan kehendak para dewa untuk menghancurkan para Kurawa, dan karena dia sendiri seorang dewa (riwayat hidupnya berakhir secara mengerikan).⁶⁵

Suatu kelakuan yang di pihak Kurawa akan dinilai sebagai tanda kepalsuan, misalnya apabila mereka mengutus Bima untuk mencari air hidup dengan maksud untuk membinasakannya, diterima dari Kresna apabila menguntungkan para Pandawa. Timbangan moral dalam Mahabarata berat sebelah ke pihak Pandawa. Walaupun kesetiaan Karna terhadap para Kurawa dianggap suatu sikap yang luhur, namun kelangsungan ceritera mengizinkan kesimpulan bahwa akhirnya Sanjaya-lah (dan Wibisana) yang bertindak tepat. Karena para Pandawa yang akan menolak setiap bantuan yang secara moral tidak dapat dibenarkan menerima bantuan Sanjaya, maka Sanjaya, dan bukan Karna, yang dibenarkan. Sebagai dicatat oleh Brandon,⁶⁶ para Pandawa rupa-rupanya diberi keleluasaan yang lebih besar dalam memilih cara-cara untuk mencapai kemenangan daripada para Kurawa, artinya, ada lebih banyak yang diizinkan kepada mereka, itu pun hanya berdasarkan fakta bahwa merekalah Pandawa yang telah ditentukan oleh para dewa untuk menang.

Kenyataan ini dapat dimengerti dalam kerangka etika Jawa karena tidak diproyeksikan pada latar belakang suatu etika prinsip-prinsip mutlak, melainkan dipahami dalam rangka takdir, penentuan para dewa terhadap nasib manusia. Dengan demikian setiap pihak mempunyai tempat dan tugasnya yang khas dalam keseluruhan dan

⁶⁵ Bdk. Anderson 1965, 14.

⁶⁶ Brandon, 70.

dengan demikian juga mempunyai etikanya sendiri yang ditentukan baginya oleh pangkat dan nasib pribadinya. Oleh karena itu memang jelas bahwa kelakuan para Pandawa dinilai dengan lebih simpatik daripada kelakuan para Kurawa.

Namun bukan hanya ketidakseimbangan dalam penilaian terhadap para Pandawa dan Kurawa yang membantu untuk memahami kerangka pendekatan etika Jawa, melainkan juga pluralitas peranan moral berbeda-beda yang nampak dalam wayang. Setiap wayang mempunyai aturan hidupnya sendiri, dan apa yang diizinkan bagi yang satu belum tentu boleh bagi yang lain. Setiap wayang "sepenuhnya diterima sebagai bagian dunia wayang yang sendiri merupakan model bagi cara hidup Jawa".⁶⁷ Sejak kecil orang Jawa memiliki sejumlah besar kemungkinan identifikasi moral daripadanya ia bisa memilih suatu model yang cocok yang dapat diharapkan akan juga diterima dalam masyarakat. Itu tidak berarti bahwa semua model itu pantas dikagumi. Tetapi justru karena lakon-lakon itu penuh variasi moral, maka figur-figur yang pantas ditegur pun menemukan tempat dalam keseluruhan. Berbeda dengan etika-etika Barat di mana yang jahat tidak boleh ada dan keadaan ideal adalah keadaan di mana tidak ada orang yang jelek, maka dalam alam Jawa yang tidak baik pun mempunyai tempatnya.⁶⁸

Bahwa yang kurang baik pun memperoleh tempatnya dalam masyarakat Jawa kelihatan dengan paling jelas dalam Mahabarata yang tidak dapat berjalan tanpa para Kurawa. Ketegangan Mahabarata, seluruh dinamikanya, berdasarkan adanya polaritas antara Pandawa dan Kurawa. Dua-duanya perlu untuk menjamin stabilitas, jadi keselarasan keseluruhan: berbeda dengan Ramayana yang bersifat lebih monistik maka *Mahabarata* sebenarnya tidak bertujuan untuk menghapus Kurawa dan mendirikan masyarakat perdamaian tanpa mereka. Bukan dalam arti sederhana bahwa tanpa Kurawa tidak ada lawan yang bisa diperangi. Dalam rangka *Mahabarata* terdapat amat banyak lakon *carangan*. Lakon *carangan* (lakon cabang) adalah lakon yang ditambah pada lakon-lakon pokok yang memuat inti ceritera Mahabarata. Dari 149 lakon yang dicatat Kats, 117 berupa *carangan*.⁶⁹ Dalam lakon-lakon *carangan* pun muncul wayang-wayang *Mahabarata*, namun lakon itu tidak mengenai Perang Bratayuda, penutup

⁶⁷ Anderson 1965, 24.

⁶⁸ Anderson 1965, 26 s.

⁶⁹ Kats (446 s.) menyebut 149 lakon; daripada mereka hanya 32 merupakan lakon pokok, sisanya termasuk lakon *carangan*, Brandon 12.

dramatis *Mahabarata*. Konflik antara Pandawa dan Kurawa mundur ke latar belakang. Kebanyakan lakon *carangan* mengambil tempatnya dalam satu tahun di mana para Pandawa menikmati kekuasaan di Amarta, dengan tidak banyak diganggu-gugat oleh saudara-saudara Kurawa dari Astina (sedangkan seluruh siklus Mahabarata menjangkau enam generasi). Sebenarnya lakon-lakon yang menyenangkan ini, di mana para Pandawa mengalami macam-macam avontir, juga bisa dimainkan sesudah Perang Bratayuda berakhir, namun untuk saat itu tidak ada lakon *carangan* satu pun. Seakan-akan seluruh vitalitas para Pandawa pun habis dengan penghancuran Kurawa.

Sebaliknya lakon-lakon tentang Bratayuda Jayabinangun, perang besar antara Pandawa dan Kurawa yang menentukan, di mana para Kurawa dihancurkan, dianggap angker dan membahayakan. Lakon-lakon itu hanya jarang dimainkan, dan hanya sesudah diadakan pelbagai persiapan karena bisa mengakibatkan malapetaka-malapetaka sosial dan kosmis.⁷⁰ Sebagaimana diketahui, pada akhir kisah Mahabarata, sesudah semua sembilan puluh sembilan Kurawa mati, para Pandawa menarik diri ke gunung para dewa, Mahameru; dalam perjalanan itu mereka semua meninggal karena kehabisan tenaga, kecuali Yudhistira dan anjingnya. Dengan berakhirnya perang besar para Pandawa pun kehilangan segala daya hidupnya. Tidak ada lakon satu pun yang merayakan kemenangan mereka. Dengan kata lain, sesudah para Pandawa menghancurkan para Kurawa, mereka sendiri pun habis.

Jadi yang baik tak mungkin ada tanpa yang buruk, yang kanan tanpa yang kiri (Kurawa-adalah pihak kiri karena di layar wayang-wayang mereka dipasang di sebelah kiri dalang). Dalam hubungan ini menarik perhatian bahwa dalam Korawasrama (suatu tulisan dari abad XV), para Kurawa sesudah berakhirnya perang Bratayuda dihidupkan kembali dan peperangan dimulai lagi; karena "bagaimana mungkin

⁷⁰ Niels Mulder (1978, 32) menulis bahwa pada malam tanggal 30 November 1957 di Yogyakarta dipentaskan lakon "Karno Gugur", dalam rangka suatu pementasan 12 lakon Bratayudajayabinangun yang sebenarnya jarang dipentaskan; pada sore yang sama Presiden Sukarno dilempari granat dalam atentat Cikini. Pada suatu pementasan kembali Perang Bratayuda di Yogyakarta kota itu digemparkan oleh gempa bumi kuat tepat pada saat Abimanyu gugur, Hood 1963, 444 s. Sri Mulyono (1975, 240 s.) menulis bahwa sebagai anak ia sering mendengar ada "kampung anu terbakar, di desa anu terjadi malapetaka, sungai anu banjir, gunung anu meletus, katanya 'kampung anu itu baru saja selesai mengadakan wayangan dengan lakon Bharata Yuddha'."

(dunia) dapat teratur dengan baik apabila tidak ada lagi Kurawa dan Pandawa. Merekalah isi dunia".⁷¹ Pandangan tentang keniscayaan polaritas itu mempunyai suatu korespondensi dalam filsafat politik Jawa. Di dalamnya zaman-zaman kekacauan (*zaman édan*) dan zaman-zaman perdamaian (*zaman emas*) di bawah seorang raja adil (*ratu adil*) saling bergantian tanpa habis-habisnya.

Barangkali karena segan terhadap potensi-potensi berbahaya pertunjukan perang Bratayuda, barangkali juga karena tragika yang terkandung dalam seluruh epos Mahabarata, dikembangkan lakon-lakon *carangan* tersebut. Dalam lakon-lakon itu para penonton bisa menikmati kehebatan para Pandawa yang tercinta tanpa langsung teringat akan konflik-konflik kosmis yang realitasnya dengan amat jelas disadari orang Jawa dalam konflik-konflik kehidupannya sendiri. Dalam hubungan ini kita dapat memperhatikan suatu kelompok lain dalam wayang Jawa, yaitu para raksasa (*butå*). Mereka tidak terdapat dalam Mahabarata India, jadi mereka kiranya diciptakan di Jawa dan peranan mereka yang terbesar justru dalam lakon *carangan*. Mereka adalah makhluk-makhluk yang buas, kasar, dari tanah seberang, mereka biasanya menyerang Pandawa (dan kadang-kadang juga Kurawa) dan niscaya akan dibunuh. Mereka adalah kebalikan dari ksatria yang halus.

Sejauh saya tahu Brandon adalah orang pertama yang menunjuk pada fakta yang mengherankan bahwa raksasa-raksasa itu tidak mempunyai nama (nama seperti Cakil atau Terong hanya mencirikan bentuk lahiriah mereka; bentuk-bentuk yang sama muncul dalam lakon-lakon yang berbeda dengan nama-nama yang berbeda pula); mereka tidak mempunyai kerajaan tertentu dan tidak mempunyai daftar nenek-moyang dan keturunan. Apabila ada orang Kurawa yang mati, dia lantas tetap mati untuk seluruh sisa Mahabarata, sedangkan raksasa-raksasa yang terbunuh dalam lakon yang satu, dalam lakon berikutnya muncul lagi; mereka tidak mempunyai identitas, tidak mempunyai riwayat hidup, mereka hanyalah figur-figur kosong saja yang selalu melakukan hal yang sama dan selalu mati terbunuh. Mereka tidak memperoleh tempat dalam mitologi Jawa; satu-satunya fungsi mereka ialah untuk mengisi adegan-adegan tertentu dalam urutan suatu pementasan.⁷²

⁷¹ Zoetmulder 1965, 278.

⁷² Bdk. Brandon, 27-29.

Kalau kematian para Kurawa termasuk adegan-adegan yang mengharukan maka fungsi utama para raksasa ialah agar pada akhir suatu pertempuran yang menyenangkan mereka bisa dihabiskan. Rupa-rupanya figur raksasa itu, seperti seluruh jenis lakon *carangan*, diadakan untuk sedikit membelokkan perhatian dari tragika Mahabarata yang gelap. Dengan menciptakan raksasa sebagai makhluk dari seberang yang bukan manusiawi, jadi yang tidak termasuk dunia Jawa dan dengan demikian juga tidak termasuk kebudayaan manusia, diciptakan figur-figur yang mempunyai fungsi untuk memperlihatkan keunggulan manusia Jawa, seakan-akan melalui pengontrasan. Di sini tidak terdapat suatu polaritas kosmis seperti antara para Pandawa dan Kurawa. Si raksasa tidak termasuk dunia Jawa dan oleh karena itu bisa dibunuh seenaknya. Barangkali yang dimaksud itu juga suatu pembersihan simbolis ruangan kebudayaan manusia dari kekuatan-kekuatan kaotis alam yang buas. Sebagai figur-figur yang tidak manusiawi 'raksasa-raksasa' itu juga tidak bisa menjadi model identifikasi bagi orang Jawa.

Bab VI

BEBERAPA MASALAH KHUSUS

SESUDAH saya menguraikan koordinat-koordinat umum etika Jawa, maka dalam pasal ini akan dibicarakan empat masalah khusus yang tidak berhubungan satu sama yang lain. Masalah-masalah ini mau dipergunakan sebagai contoh hasil-hasil yang diperoleh sampai sekarang, di lain pihak untuk mengecek hasil-hasil itu kembali secara kritis, untuk melindunginya terhadap salah paham dan untuk memerincikannya seperlunya. Saya mulai dengan keluarga sebagai tempat di mana orang Jawa menikmati suasana yang relatif bebas dari paksaan-paksaan lahir dan batin di mana ia mempelajari keutamaan-keutamaan dan nilai-nilai dasar moral — yang kemudian mengalami suatu relativasi dari segi prinsip-prinsip keselarasan. Menyusul suatu uraian singkat tentang moral seksual guna memeriksa bagaimana kerjanya etika keselarasan sosial dalam suatu lingkungan kelakuan tertentu yang tidak jarang dianggap sebagai prototip suatu lingkungan yang diatur oleh norma-norma deontologis. Kemudian saya mau mencari batas-batas pandangan Jawa tentang kekuasaan kosmis yang melegitimasi diri berhadapan dengan kemungkinan ilmu hitam. Akhirnya saya mengemukakan seseorang dari alam wayang yang rupa-rupanya merelatifkan segala apa yang telah dikatakan tentang implikasi-implikasi moral dari pertentangan antara halus dan kasar.

1. Keluarga, Keakraban, dan Hormat

Sebagaimana telah diutarakan, kelakuan sosial Jawa ditentukan oleh prinsip-prinsip kerukunan dan hormat. Terus menerus individu berada di bawah tekanan masyarakat untuk bertindak sesuai dengan kedua prinsip tersebut. Tekanan dari luar ini didukung dari dalam oleh perasaan *isin* dan *sungkan*. Kedua prinsip keselarasan itu menuntut agar dorongan-dorongannya sendiri senantiasa dikontrol. Impuls-impuls alamiah direm dengan tajam. Begitu pula prinsip-prinsip keselarasan menuntut agar masing-masing orang selalu menempatkan penilaian-

penilaian dan pertimbangan-pertimbangannya di bawah prasyarat persetujuan masyarakat, sesuai dengan hubungan-hubungan hirarkis yang terdapat. Tuntutan-tuntutan sosial dan tekanan-tekanan psikologis ini ditunjang secara moral oleh etika *sepi ing pamrih* dan *ramé ing gawé*: manusia diharapkan selalu mengembangkan sikap kerelaan untuk melepaskan kepentingan-kepentingannya sendiri dan untuk memenuhi kewajiban-kewajiban yang bergandengan dengan pangkat dan kedudukannya dalam masyarakat. Kita juga melihat bahwa apabila etika ini diproyeksikan pada latar belakang keyakinan-keyakinan deskriptif pandangan dunia Jawa, maka etika kerelaan itu sebenarnya sesuai dengan kepentingan jangka panjang individu, dan oleh karena itu harus dianggap rasional.

Jadi dalam masyarakat Jawa individu berada di bawah tekanan terus menerus untuk mengontrol dorongan-dorongan spontannya dan untuk menyesuaikan diri dengan pelbagai otoritas. Satu-satunya ruangan yang relatif bebas dari tekanan itu adalah keluarga. Keluarga adalah tempat di mana orang Jawa dapat menjadi dirinya sendiri, di mana ia merasa bebas dan aman, di mana ia jarang harus mengerem dorongan-dorongannya dan apabila itu memang perlu maka hal itu tidak dirasakannya sebagai heteronomi. Oleh karena itu keluarga merupakan suatu kenyataan yang mempunyai arti istimewa bagi etika Jawa. Mari kita lihat dulu situasi dalam keluarga.

Bagi individu Jawa keluarga merupakan sarang keamanan dan sumber perlindungan. Itu pertama-tama berlaku tentang orang tua. Mereka adalah sumber pertama kesejahteraan jasmani dan rohani bagi anak mereka, dari mereka ia menerima segala macam kebaikan, dan berkat mereka ia memperoleh kedudukannya dalam masyarakat. Mereka memberikan cinta kasih mereka kepada anaknya dan segala apa yang dibutuhkannya, tanpa menghitung dan tanpa prasyarat. Mereka selalu bersedia untuk memaafkan kekeliruan dan kenakalan-kenakalannya, dan dalam segala keadaan kehidupan mereka merupakan batu karang keamanan baginya. Orang Jawa sederhana merasa bahwa tidak ada gantinya bagi orang tua alamiah.¹ Gambaran ideal ini memang sedikit berubah karena ayah, apabila anak menjadi besar, semakin keluar dari lingkungan yang paling akrab dan menjadi pihak yang perlu diberi hormat, terhadapnya anak yang menjadi dewasa, khususnya anak laki-laki, merasa jauh. Ibu dicintai, sedangkan ayah diberi hormat dalam suasana emosional yang agak dingin.²

¹ Jay 1969, 98.

² Jay 1969, 105-110.

Juga dalam hubungan antar suami dan istri realitas biasanya tidak sesuai dengan gambaran ideal yang dilukiskan dalam masyarakat Jawa tentang hubungan itu. Menurut gambaran itu ayah adalah kepala bijaksana dan pelindung kokoh bagi istri dan anak-anaknya, ia menjamin penghidupan mereka dan menjadi dukungan kuat bagi mereka. Dalam kenyataan peranan ibu sebenarnya lebih kuat. Ibu adalah pusat keluarga, pada umumnya memegang keuangan, cukup menentukan dalam pengambilan keputusan-keputusan penting, misalnya mengenai pilihan sekolah, pekerjaan, dan pilihan suami atau istri bagi anak-anaknya, dan pada saat-saat yang kritis, dalam kesulitan ekonomi, ada bencana alam, dan lain sebagainya biasanya ibulah yang mempertahankan keluarganya, juga secara ekonomis. Sedangkan ayah sering memainkan peranan yang relatif marginal. Apabila terjadi perceraian maka ayahlah yang meninggalkan keluarga.³ Pantas diperhatikan pengamatan Jay, bahwa biasanya kaum laki-lakilah yang paling merasa terdesak untuk selalu membawa diri sesuai dengan tuntutan-tuntutan tata krama yang tepat, barangkali untuk menutup-nutupi kebimbangan emosional mereka, sedangkan kaum wanita jauh lebih mudah mengikuti rasa spontan mereka, kadang-kadang omong secara kasar, mengumpat-umpat dengan suara keras dan mengungkapkan kemarahan mereka, hal mana diderita oleh suami-suami mereka yang menjadi obyek letusan semacam itu atau harus menyaksikannya, dengan membungkam dan perasaan sangat tidak enak.⁴ Namun Jay juga mencatat bahwa dalam pembicaraan-pembicaraan perseorangan nampak dengan cukup jelas bahwa terutama suami-suami yang lebih muda menginginkan suatu persahabatan yang akrab, santai, hangat dan erat dalam perkawinan, pun pula apabila dalam kenyataan hal itu tidak tercapai (Jay menyangka bahwa jumlah tinggi perceraian di antara pasangan Jawa juga dapat dikembalikan pada kekecewaan tentang perbedaan antara harapan-harapan tentang perkawinan dan realitasnya yang — karena kedudukan marginal suami — secara emosional bersifat dingin).⁵

Antara kakak-beradik perempuan dan antara kakak perempuan dan adik laki-laki terdapat suasana keakraban. Kakak perempuan, *mbakayu*, terhadap adik-adiknya menjadi bagaikan seorang ibu kedua (Jay menceritakan tentang suatu kasus di mana hubungan macam itu

³ Jay 1969, 89-92.

⁴ Jay 1969, 93.

⁵ Jay 1969, 91.

kehilangan keakrabannya pada saat kakak perempuan itu menikah: sejak itu adiknya harus menunjukkan hormat terhadapnya, hal mana langsung nampak oleh karena ia tidak lagi dapat menyapanya dalam bahasa *ngoko*).⁶ Sebaliknya kakak laki-laki bagi adik-adik perempuan merupakan pahlawan, tanpa tanding yang dikagumi, dihormati dan diakui tanpa batas. Hubungan antara kakak perempuan dan adik-adiknya (berbeda dengan contoh Jay di atas) selama seluruh hidup mereka biasanya akan tetap hangat dan santai. Sebaliknya antara kakak beradik laki-laki biasanya terhadap ketegangan yang kurang lebih besar, dan mereka sering berusaha untuk saling menghindari.⁷

Keluarga berusaha untuk melindungi setiap anak sedapat-dapatnya terhadap pengalaman-pengalaman frustrasi. Penyapihan selalu merupakan masalah bagi ibu karena ibu hampir tidak sampai hati untuk menolak permintaan anak untuk disusui.⁸ Kelakuan yang sesuai dengan tuntutan masyarakat tidak dijamin melalui teguran atau pengurangan tanda-tanda cinta kasih oleh pihak anggota keluarga, melainkan dengan menunjuk pada bahaya-bahaya dari luar, dari anjing, orang asing, hantu dan sebagainya hal mana masih lebih mengikat anak pada keluarga sebagai tempat perlindungannya. Di samping itu anak kecil bagaimanapun juga dianggap belum dapat mempergunakan akal budinya (*durung ngerti*) dan oleh karena itu juga tidak ada gunanya untuk mau memaksakannya untuk menunjukkan suatu kelakuan yang prasyarat-prasyaratnya belum ada padanya, atau untuk menghukum dia bagi kesalahan-kesalahan yang sifat kesalahannya masih di luar cakrawalanya. Oleh karena itu orang tua amat bersabar terhadap anaknya dan jarang terjadi bahwa seorang ibu menjadi marah terhadap anaknya yang masih kecil. Keluarga hanya memasang batasan sedikit sekali terhadap dorongan-dorongan spontan dalam anak kecil. Misalnya dari anak yang kakak dituntut tanpa kompromi agar ia mendahulukan keinginan adiknya: dalam suasana keakraban hangat itu orang Jawa untuk pertama kali belajar bahwa manusia harus mengekang keinginan-keinginannya sendiri untuk mencegah konflik, dan sekaligus untuk tidak terlalu kecewa tentang hal itu.⁹

⁶ Jay 1969, 120.

⁷ Bdk. Jay 1969, 118-122; Jay menulis: "*I have often seen a teen-age boy leave the room when an older brother appears, and the patterns of avoidance reveal occasional flashes of hostility*", 121.

⁸ H. Geertz 1961, 106.

⁹ H. Geertz 1961, 105-109.

Oleh karena itu keluarga, walaupun dengan beberapa kekecualian yang menyangkut peranan ayah dan hubungan antara kakak beradik laki-laki, merupakan ruang di mana individu Jawa dapat hidup secara santai dan bebas dari tekanan tata krama sosial. Dalam keluarga hubungan antara para anggotanya diharapkan didasari oleh rasa cinta (*tresnā*), dan *tresnā* itu nampak kalau orang tidak merasa *isin* satu sama yang lain. Bagi perasaan Jawa perbedaan yang paling berarti secara psikologis adalah perbedaan antara keakraban (*tresnā*) dan hubungan-hubungan yang menuntut sikap hormat. Ia merasa enak dan aman di mana ia bebas dari dorongan untuk bersikap hormat dan di mana terdapat suasana keakraban.

Hanya dalam keluarga inti suasana akrab yang ideal kurang lebih terwujud. Namun di luar keluarga pun masih ada lingkungan-lingkungan yang sampai ukuran tertentu masih juga ditentukan oleh rasa saling percaya dan keakraban (dan sebaliknya semakin juga oleh tuntutan-tuntutan prinsip hormat). Di situ terhitung anggota keluarga tingkat dua yang dalam segala-galanya pun masih akan memberi bantuan. Membantu anggota keluarga dekat dalam kesulitan merupakan kewajiban moral yang dianggap barang tentu.¹⁰ Apabila keluarga tidak sanggup untuk membayar pendidikan seorang anak yang memberi banyak harapan, maka solidaritas keluarga yang lebih luas dapat memainkan peranannya: mereka itu tidak jarang bersedia untuk pengorbanan-pengorbanan berat agar anak kebanggaan keluarga itu dapat meneruskan pendidikannya, tentu tidak tanpa harapan untuk kemudian hari mendapat bagian dalam prestise yang pernah akan melekat pada anak itu apabila dia telah mencapai kedudukan yang tinggi.¹¹ Sebagaimana dicatat oleh Jay hubungan-hubungan kekeluargaan tingkat dua memainkan peranan yang amat penting dalam ekonomi rumah tangga di desa.¹² Lingkungan ini termasuk kakak-beradik sekandung orang tua dan juga anak-anak dari kakak-beradik sekandung sendiri. Para kakek dan nenek pun memainkan peranan besar sebagai sumber bantuan-bantuan material dan kebijaksanaan esoteris bagi si cucu.¹³ Hubungan khusus antara keluarga dekat nampak dalam pertukaran makanan yang sudah dimasak serta pengampunan dan berkat; dan kalau pada pesta-pesta

¹⁰ H. Geertz 1961, 26 f.

¹¹ Bdk. Seloemardjan 368.

¹² Jay 1969, 159.

¹³ Jay 1969, 157-162.

sumbangan uang ataupun bantuan pekerjaan yang dibawa oleh para pengunjung dicatat dengan persis dan pada kesempatan yang tepat harus dibayar kembali, maka bantuan macam itu di antara anggota keluarga dekat tidak perlu diperhitungkan.¹⁴

Akhirnya para tetangga dekat pun termasuk lingkungan dari padanya orang Jawa dapat mengharapkan bantuan dalam keadaan darurat. Solidaritas desa bagi penghuni desa mempunyai nilai emosional yang tinggi. Mereka merasa sebagai satu keluarga inti besar. Kewajiban untuk mempertahankan hubungan yang mirip terhadap hubungan-hubungan dalam keluarga adalah sangat kuat. Suatu perkelahian fisik antara warga sedesa langsung akan dihentikan oleh rekan sedesa lainnya dan yang bersangkutan akan didesak dengan menunjuk pada kewajiban untuk berlaku rukun agar mereka bersedia untuk memecahkan masalah mereka secara rukun. Ada terutama tiga nilai yang terlaksana dalam hubungan rukun tetangga yang baik bagi orang Jawa: satu, saling membantu satu sama lain (*gotong-royong*). Begitu misalnya diberikan bantuan dalam membangun rumah (di mana waktu kerja yang diberikan akan dicatat dan pada waktunya akan dikembalikan);¹⁵ kepada anggota sedesa harus diberi kesempatan lebih dulu untuk bekerja di sawah milik anggota desa lainnya dan untuk ikut dalam panen.¹⁶ Uang tunai dalam jumlah kecil, sebuah lampu petromaks atau kursi harus dipinjamkan kepada tetangga. Dua, adanya persatuan desa berarti bahwa setiap warga desa diakui sebagai rekan. Di situ termasuk pertukaran makanan, misalnya selama sepuluh hari terakhir bulan Ramadhan, atau ikut serta dalam pesta tetangga, dengan menyumbang tenaga kerja dan uang. Ikut serta pada pemakaman dalam lingkungan tetangga adalah wajib.¹⁷ Tiga, dalam semua bentuk bantuan ketetanggaan yang beraneka rupa ini orang desa melihat perealisasi sebuah nilai yang amat tinggi artinya baginya, yaitu kesamaan antara semua anggota desa satu sama lain. Perbedaan dalam kekayaan material, tingkat pendidikan dan kedudukan sosial secara ideal dalam desa tidak memainkan peranan, dan bentuk-bentuk solidaritas desa tersebut di atas secara ideal merealisasikan cita-cita itu. Dalam desa setiap orang adalah tetangga, dan antara tetangga kedudukan semua

¹⁴ Jay 1969, 174-176.

¹⁵ Jay 1969, 226 s.

¹⁶ Jay 1969, 259.

¹⁷ Jay 1969, 212-221, 227, 267-269.

adalah sama saja. Makin kentara kesamaan itu, makin enak dan santai perasaan orang desa.¹⁸

Keluarga inti, dan dalam ukuran lebih lemah juga keluarga dekat dan para tetangga dalam desa, merupakan ruang di mana orang Jawa merasa aman, di mana ia akan ditampung dalam keadaan darurat dan di mana ia menemukan ketenteraman emosional. Oleh karena itu keluarga pun ruang di mana keutamaan-keutamaan sosial dapat berkembang dengan paling baik, di antaranya juga keutamaan-keutamaan yang dalam masyarakat yang lebih luas sering didesak ke latar belakang oleh tekanan tuntutan kerukunan dan hubungan-hubungan hirarkis. Di situ termasuk kejujuran dan keadilan. Oleh karena orang tidak merasa *isin* dalam keluarga dan selalu dapat mengharapkan dukungan orang tuanya, maka dalam keluarga tidak perlu orang menyembunyikan perasaan-perasaannya dan perasaan gembira atau sedih, kecewa dan acuh tak acuh, sekurang-kurangnya selama orang masih anak, dapat diperlihatkan secara spontan. Anak tidak perlu berhati-hati di dalam keluarga, ia tidak bisa kehilangan mukanya. Walaupun semakin ia menjadi dewasa, semakin dalam keluarga pun ia harus membawa diri dengan matang, namun pengalaman-pengalaman dari masa kanak-kanak itu tadi kiranya tetap meninggalkan gambaran-gambaran normatif yang kuat.

Keadilan dalam keluarga tidak dijalankan dalam suatu arti abstrak formal, melainkan secara kongkret sedemikian rupa sehingga setiap anggota sesuai dengan kebutuhannya memperoleh bagian dalam kemungkinan-kemungkinan keluarga, dan apabila misalnya keluarga memberikan pengorbanan berat bagi seorang anak yang sangat berbakat, maka dapat diharapkan bahwa pengorbanan itu kemudian diingat oleh anak itu dan keluarga memperoleh bagian dari kedudukan dan kekayaannya kemudian hari. Dalam pembagian warisan selalu diusahakan agar keperluan-keperluan kongkret masing-masing yang tertinggal diperhitungkan.

Keluarga adalah tempat di mana tumbuh kesediaan spontan untuk membantu. Di sini setiap orang secara mutlak dapat percaya pada sesamanya. Tidak pernah ia akan ditinggalkan begitu saja. Maka dalam keluarga orang Jawa mengembangkan keutamaan-keutamaan seperti rasa belas kasihan, kebaikan hati, kemurahan hati, kemampuan untuk ikut merasakan kegelisahan orang lain, rasa tanggung jawab sosial, keprihatinan terhadap sesama. Di sini ia belajar untuk berkorban demi

¹⁸ Jay 1969, 237-260.

orang lain dan untuk menghayati pengorbanan itu sebagai nilai yang tinggi. Dalam keluarga makna sikap *sepi ing pamrih* betul-betul dialami, sikap tidak mau memaksakan kepentingan-kepentingannya sendiri tanpa memperhatikan sesama. Karena hanya kalau orang menolak egoisme kasar maka dukungan satu sama lain dan rasa keterlindungan dalam kesatuan keluarga dapat berkembang, daripadanya orang Jawa memperoleh rasa *slamet*, rasa ketenteraman batin penuh ketenangan.

Dengan demikian keluarga secara ideal merupakan tempat di mana orang Jawa, bebas dari tekanan-tekanan lahiriah dan batiniah, dapat mengembangkan kesosialannya dan di dalamnya juga individualitasnya. Justru karena dalam masyarakat luas ia berada di bawah tekanan psikis untuk selalu menyembunyikan perasaan-perasaannya yang sebenarnya serta untuk selalu memperhatikan kedudukan dan pangkat setiap pihak, maka keluarga menjadi oasis kebebasan dari tekanan batin dan tempat di mana ia bisa menjalankan keutamaan-keutamaan sosial sesuai dengan perasaan dan pengertiannya sendiri. Oleh karena itu keluarga jugalah tempat di mana individu mengalami otonominya, tempat di mana keterikatan sosial maksimal berkaitan dengan heteronomi yang minimal. Kalau di luar lingkungan keluarga kesesuaian dengan masyarakat dipaksakan secara heteronom melalui tekanan sosial — walaupun tekanan itu dalam pandangan dunia Jawa dibenarkan secara ideologis — maka keluarga berfungsi sebagai tempat di mana manusia, dalam kesosialannya, mengalami otonominya, di mana individu dapat menjadi dirinya sendiri.

Oleh karena itu antara etika *sepi ing pamrih* dan *ramé ing gawé* pada umumnya di satu pihak dan etika dalam lingkungan keluarga di lain pihak terdapat suatu ketegangan, walaupun bukan suatu pertentangan. Dalam lingkungan masyarakat luas segala-galanya ditentukan oleh kedudukan dan pangkat, sedangkan dalam keluarga oleh suasana keakraban. Dalam keluarga hampir tidak mungkin ada konflik timbul antara rukun dan rasa tanggung jawab individual, dan juga kalau orang tidak dapat memenuhi setiap dorongannya, namun penguasaan diri itu dalam rangka keluarga pada umumnya secara langsung dialami sebagai penuh arti. Etika *sepi ing pamrih* secara teoretis barangkali dibenarkan oleh keyakinan-keyakinan deskriptif pandangan dunia Jawa, namun dalam praktek etika itu dapat menuntut sikap-sikap yang bertolak belakang dengan rasa-rasa kejujuran dan tanggung jawab moral spontan. Sebaliknya keluarga adalah tempat perkembangan suatu perasaan moral praktis yang amat mendalam, yang tidak memerlukan

suatu legitimasi teoretis. Namun dalam situasi kongkret seseorang yang sudah dewasa tidaklah mudah perasaan moral mendalam itu mempertahankan diri terhadap desakan prinsip-prinsip keselarasan. Perasaan moral spontan itu hanya dapat berkembang dengan sungguh bebas selama lima tahun pertama kehidupan. Kemudian perasaan itu akan semakin dikekang oleh tuntutan untuk bersikap hormat dan untuk menekan ungkapan semua dorongan spontan.

2. Tentang Etika Seksual Jawa

Kita bisa bertolak dari fakta bahwa hubungan seksual dalam masyarakat Jawa hanya diizinkan dalam rangka perkawinan. Apabila sepasang pria wanita diketemukan tidur bersama secara tidak sah, para tetangga akan heboh besar. Biasanya beberapa orang perangkat desa atau, lebih sering, sekelompok pemuda disuruh ke rumah di mana pasangan itu berada untuk menggempurnya. Pasangan itu ditangkap dan tidak jarang dipaksa untuk langsung kawin dan, apabila mereka sudah beristri/bersuami untuk membiarkan diri diceraikan oleh istri atau suaminya. Perkawinan yang terpaksa seperti itu memang sering dalam waktu singkat sudah berakhir dengan perceraian hal mana biasanya tidak akan banyak dihalang-halangi.¹⁹ Apabila seorang putri Jawa menjadi hamil di luar perkawinan, maka situasi itu dianggap memalukan, tetapi tidak perlu putus asa. Apabila anak itu dapat dinikahkan sebelum bayi lahir maka tidak terjadi banyak sandungan. Dalam situasi ini ayah sering harus membayar seseorang agar ia mau menikah dengan anak putrinya.²⁰

Dalam bidang seksual, masyarakat Jawa condong untuk bersikap tegas. Di hadapan umum seorang pria dan seorang wanita tidak boleh memperlihatkan diri bersama sendirian. Pada perayaan-perayaan di desa pria dan wanita duduk terpisah. Tidak ada seorang pemuda berjalan-jalan bersama seorang pemudi. Ibu-ibu dan putri-putri tidak pernah keluar rumah sendirian, melainkan selalu sekurang-kurangnya berduaan.²¹ Alasannya rupa-rupanya bukan terutama karena kekawatiran bahwa seorang putri sendirian bisa diganggu, melainkan anggapan bahwa putri itu terlalu mudah akan tergoda oleh sembarang orang pemuda andaikata tidak diawasi. Sebagaimana dicatat oleh Jay masyarakat desa berpendapat bahwa seorang pemuda dan seorang pemudi tentu akan tidur bersama apabila mereka dibiarkan dengan,

¹⁹ H. Geertz 1961, 71.

²⁰ H. Geertz 1961, 70 s.

²¹ Jay 1969, 43, 129.

tidak diawasi. Anggapan ini rupa-rupanya berhubungan dengan pendapat masyarakat bahwa individu-individu, lepas dari tekanan lingkungan, jadi apabila mereka tidak diawasi, tidak memiliki sarana untuk menguasai naluri-nalurnya; pendapat ini juga mendasari cara orang tua menertibkan anak mereka yang tidak tercapai melalui pendidikan ke arah perkembangan kemampuan untuk mengambil keputusan sendiri, melainkan terutama dengan menunjuk pada kritik dari pihak masyarakat sekeliling.²²

Kontak yang mungkin terjalin antara muda-mudi biasanya hanya sebentar-sebentar saja. Karena suasana kecurigaan umum maka seorang pemuda hampir tidak bisa melamar seorang pemudi atau main mata dengan dia. Pada umumnya mereka hanya sebentar saja berkenalan satu sama lain, biasanya langsung menjelang pernikahan yang sudah ditentukan. Si pemuda dan pemudi jarang mempunyai kesempatan untuk betul-betul kenal satu sama lain sebelum mereka kawin,²³ hal mana barangkali merupakan salah satu alasan lagi mengapa dalam masyarakat Jawa jumlah perceraian begitu tinggi. Karena perkawinan pertama biasanya diatur oleh orang tua maka persentase pasangan yang tidak cocok satu sama lain adalah cukup tinggi; dalam hal mereka tidak cocok itu dari pihak masyarakat tidak ada tekanan kuat agar perkawinan itu dipertahankan terus menerus; mereka akan cerai dan sesudahnya kedua belah pihak bisa kawin dengan seorang partner yang dipilih sendiri. Yang cukup menyolok ialah bahwa kemungkinan perceraian tanpa rasa malu dibicarakan antara suami dan istri, juga dihadapan pihak ketiga.²⁴

Seorang pemudi biasanya memperoleh sekedar informasi tentang rahasia-rahasia kehidupan suami istri, walaupun dengan sangat samar-samar, dari ibunya dan dari kakak-kakak perempuannya yang telah nikah (Hildred Geertz berpendapat bahwa anak-anak walaupun tidur bersama dengan orang tuanya di satu amben, tidak mengetahui

²² Mulder 1978, 44. Pandangan ini mengenai pendidikan dan penertiban sosial terungkap juga dalam bagaimana seorang santri di desa menjelaskan nilai pendidikan keagamaan kepada Robert Jay (suatu pandangan yang — kecuali keyakinan mengenai nilai agama Islam orthodox — kiranya juga berlaku bagi kaum "abangan"): "*Children need the moral self-control that comes from a religious school, otherwise when they grow up they will have no brake, they will just run wild and hurt themselves ... A child without religious prohibitions is like a bicycle without brakes,*" Jay 1963, 83.

²³ Jay 1969, 43.

²⁴ Jay 1969, 65, 101.

apa-apa tentang hubungan kelamin mereka).²⁵ Sedangkan si pemuda harus mencari informasi itu sendiri. Biasanya ia memilih seorang pria yang sudah agak tua, kadang-kadang kakeknya, sebagai semacam guru untuk memperoleh pengetahuan-pengetahuan yang bernada rahasia, jawaban-jawaban atas segala macam pertanyaan, informasi-informasi dan berkat. Untuk itu ia tidak pernah akan minta bantuan ayahnya atau kakak laki-lakinya (karena ketegangan emosional yang biasanya terdapat di antara mereka).²⁶ Kecuali itu sering diandaikan secara diam-diam bahwa seorang pemuda sebelum perkawinannya telah memperoleh pengalaman-pengalaman yang diperlukan dari para pelacur yang bisa diketemukan dalam warung-warung kopi di pinggir jalan.²⁷ Diharapkan bahwa ia mengetahui segala apa yang perlu apabila ia memasuki perkawinan untuk seperlunya membantu istrinya dalam memasuki kehidupan suami-istri.

Sebagaimana dicatat oleh Hildred Geertz, tidak ada tanda-tanda bahwa orang Jawa menganggap hubungan kelamin sendiri dan hal-hal yang bersangkutan dengan kelamin sebagai suatu masalah. Orang tua misalnya dalam hal-hal seksual sama sekali tidak melihat masalah dengan anak kecil, seksualitas anak kecil tidak muncul sebagai masalah.²⁸ Dorongan seksual dianggap sesuatu yang sama sekali biasa. Individu tidak diharapkan untuk menertibkan dirinya sendiri, misalnya agar ia berdasarkan pertimbangan-pertimbangan moral prinsipil tidak melakukan hubungan seks di luar perkawinan. Sikap macam itu hanya akan menimbulkan keheranan. Dianggap barang tentu bahwa individu yang lolos dari pengawasan masyarakat melakukan apa yang menjadi dorongan naluri-nalurnya.²⁹ Justru karena itu diperlukan pengawasan ketat karena pengawasan itulah satu-satunya cara efektif untuk mencegah hubungan seks di luar perkawinan.

Penolakan hubungan seks di luar perkawinan rupa-rupanya tidak berdasarkan pandangan-pandangan prinsipil tentang kejelekan tindakan semacam itu melainkan berdasarkan pertimbangan-pertimbangan utilitaristik. Bagi seorang pemuda yang belum kawin, hubungan seks selalu mengandung bahaya kehamilan yang tidak diinginkan sehingga

²⁵ H. Geertz 1961, 103.

²⁶ Jay 1969, 36 f., 121.

²⁷ H. Geertz 1961, 119.

²⁸ H. Geertz 1961, 102.

²⁹ Vgl. H. Geertz 1961, 120; Mulder 1978, 44.

menjadi sulit atau sekurang-kurangnya mahal untuk menemukan seorang suami. Sedangkan wanita yang telah kawin melanggar hak suaminya. Hildred Geertz melaporkan bahwa informan-informan perempuannya tidak malu-malu untuk mengaku bahwa mereka tidak keberatan untuk sekali-sekali menyeleweng.³⁰ Sebaliknya motivasi utama seorang istri untuk membenci avontir-avontir suaminya di luar perkawinan nampaknya bersifat finansil: avontir-avontir itu terlalu mahal. Apabila seorang laki-laki memergoki istrinya dalam tindakan zinah, maka pada umumnya dia akan menceraikannya.³¹ Istrinya sendiri juga akan berbuat demikian, selambat-lambatnya apabila penyelewengan suaminya sudah menjadi pengetahuan umum (biasanya istri sendiri paling terakhir mengetahuinya). Dalam hal ini istri tentu saja juga merasa amat tersinggung dan terhina.³² Seorang pemuda yang belum kawin yang mencari pengalaman seksual dalam warung-warung kopi tidak akan banyak ditegur.

Ada tiga unsur yang menarik perhatian dalam etika seksual ini. Pertama, rupa-rupanya sama sekali tidak ada suatu anggapan bahwa hubungan seksual itu sendiri harus dipandang sebagai sesuatu yang problematis secara moral. Bahwa hubungan seks di luar perkawinan dalam lingkungan ketetangaan sendiri tidak dibiarkan bermotivasi utilitaristik. Hubungan seks semacam itu bertentangan dengan tata aturan masyarakat, melanggar hak suami atau calon suami, merusak keuangan keluarga dan sebagainya. Argumentasi ini jelas tidak bersifat deontologis atau prinsipiil. Bukan hubungan seks di luar perkawinan itu sendiri yang jelek, melainkan akibat-akibatnya yang tidak diinginkan. Di sini bisa dikemukakan bahwa hubungan seks di luar perkawinan biasanya disambut dengan reaksi yang keras dan marah dari pihak masyarakat, hal mana membuktikan bahwa hubungan seks di luar perkawinan melanggar sebuah tabu. Namun reaksi marah itu dapat juga diterangkan secara lain. Reaksi itu hanya terdapat apabila pasangan itu langsung dipergoki. Sedangkan biasanya tidak akan banyak timbul rame-rame apabila pertemuan semacam itu — dan akibat-akibatnya — baru diketahui kemudian. Begitu pula avontir-avontir seksual di luar lingkungan kampung sendiri tidak banyak

³⁰ H. Geertz 1961, 129 f.

³¹ Ketidaksetiaan dalam perkawinan disebut "nakal"; kata ini juga dipakai untuk anak yang kurang tertib atau kurang sopan, H. Geertz 1961, 131. Ketidaksetiaan dalam perkawinan tidak terutama dilihat sebagai sesuatu yang merugikan, melainkan sebagai "kenakalan".

³² H. Geertz, 128-131, 139.

diperhatikan. Reaksi tajam tersebut di atas rupa-rupanya lebih mengenai pelanggaran menyolok terhadap tata krama kehidupan desa yang termuat dalam tindakan zinah, daripada mengenai sifat khas pelanggaran itu sendiri. Hubungan seks di luar perkawinan merupakan pelanggaran terbuka terhadap tata tertib desa, membahayakan suasana kerukunan setempat dan hal itu perlu dicegah mati-matian. Tabu yang dilanggar adalah larangan terhadap sikap yang langsung meremehkan adat-istiadat desa. Begitu misalnya pencurian seekor ayam dalam desanya sendiri dapat mengakibatkan pengeroyokan pencuri sampai mati sedangkan kalau ia mencuri di desa tetangga, orang desanya sendiri hanya tersenyum saja.

Kedua, nampak sekali bahwa masyarakat Jawa tidak mempunyai harapan-harapan berlebihan di bidang seksual. Penyelewengan-penyelewengan bisa saja terjadi dan tidak dianggap amat memalukan, tetapi rugi yang disebabkan dengannya harus dipulihkan. Jadi dari individu tidak diharapkan bahwa ia amat kuat menahan diri, sebaliknya ia apriori dianggap tidak sanggup untuk menguasai dorongan-dorongannya dan justru karena itu pengawasan masyarakat diperketat. Pengawasan ini bukanlah tanda bahwa hubungan seksual di luar perkawinan dianggap sebagai sesuatu yang amat jahat, melainkan merupakan tindakan defensif masyarakat: yaitu sebagai garansi efektif satu-satunya untuk mencegah hubungan seksual di luar perkawinan, dan itu perlu untuk menjamin keteraturan dan ketenangan masyarakat.

Tiga, dari dua catatan pertama dapat ditarik kesimpulan bahwa kejelekan hubungan seks di luar perkawinan terletak dalam penyelewengan dari norma masyarakat. Hubungan kelamin di luar perkawinan bertentangan dengan tatanan masyarakat dan menimbulkan gangguan dan perselisihan. Oleh karena itu harus dicegah secara tegas. Jadi mengenai hubungan kelamin pun masyarakat Jawa nampaknya tidak berkepentingan pada prinsip-prinsip moral mutlak, melainkan agar ketenangan dan keselarasan tetap terjaga.

3. Ilmu Hitam

Dalam uraiannya tentang arti mistik wayang kulit, Pangeran Mangkunagoro VII membedakan tiga tujuan mengapa dalam wayang seseorang menarik diri ke hutan untuk berlaku tapa dan bersemadi. Tujuan pertama ialah "kerinduan untuk mencapai pengertian tentang asal usulnya sendiri",³³ jadi untuk menjadi sadar akan *sangkan paran*. Motivasi kedua terdiri dalam keinginan untuk mencapai "kekuasaan

³³ Mangkunagoro VII 1957, 16.

yang tak terkalahkan", supaya dapat dipergunakan untuk "menghapus penderitaan ketidakadilan besar".³⁴ Jadi di sini orang bersemadi untuk memperoleh kekuatan-kekuatan gaib demi tujuan-tujuan yang baik yang juga disebut ilmu putih. Akhirnya Mangkunagoro masih menyebut suatu kemungkinan ketiga, yaitu "apabila seseorang bersemadi demi tujuan-tujuan yang kurang luhur dan tidak tanpa pamrih dan demi maksud itu masuk ke dalam hutan Sétra-Gandamayu terkenal itu yang penuh bahaya-bahaya di mana Dewi Durga berkuasa atas sekelompok roh-roh jahat. Inilah simbol ilmu hitam. Siapa yang bersemadi dengan demikian dapat mencapai suatu pemenuhan sementara keinginan-keinginannya".³⁵ Mangkunagoro tidak menamb-
bah keterangan apa-apa terhadap catatan itu.

Kemungkinan ilmu hitam dapat disimpulkan dari pendapat yang telah diterangkan, bahwa manusia yang memusatkan usahanya pada batinnya sendiri dapat diisi oleh kekuatan-kekuatan kosmis. Laku tapa dan semadi adalah cara untuk memperoleh kesaktian, untuk menerima kekuatan-kekuatan gaib. Dan kekuatan-kekuatan itu dapat dipergunakan untuk tujuan baik maupun untuk tujuan jahat. Kedua kemungkinan itu selalu berada dalam kesadaran orang Jawa. Dalam hidupnya ilmu putih dan ilmu hitam memainkan peranan yang cukup berarti. Pengalaman mistik dapat dipergunakan untuk menyembuhkan penyakit-penyakit, untuk meramalkan masa depan atau untuk memperoleh kekayaan. "Anak-anak *semedi* dalam menghadapi ujian sekolah agar lulus dengan angka tinggi; gadis-gadis yang menginginkan suami kadang-kadang berpuasa dan bermeditasi untuknya; bahkan beberapa politisi konon bermeditasi untuk mendapatkan jabatan yang lebih tinggi".³⁶

Dalam kebanyakan desa terdapat seorang dukun, seorang pria ataupun seorang wanita, yang mempunyai kekuatan untuk memperhitungkan waktu-waktu yang baik dan tempat-tempat yang menguntungkan, menyembuhkan penyakit-penyakit dan dari padanya kita dapat memperoleh jimat untuk segala macam keperluan. Dalam berbagai kesulitan orang pergi ke dukun, misalnya apabila ia ingin mengetahui mengapa ia tidak memperoleh anak, mengapa ayamnya selalu mati, tetapi juga untuk menangkis ilmu hitam.³⁷

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ C. Geertz 1981, 427.

³⁷ Tentang peranan *dukun* lihat Utrecht; bdk. 327-330 ceritera mengenai mBah Suro.

Fakta ilmu hitam, penggunaan kekuatan-kekuatan gaib untuk merugikan orang lain, hampir tidak ada yang meragukannya. Kekuatan yang diperoleh melalui pengalaman mistik dapat dipergunakan untuk tujuan yang baik dan tujuan yang jahat. Kekuatan itu tidak hanya memberi kemampuan untuk menyembuhkan melainkan juga untuk membuat orang lain menjadi sakit. Clifford Geertz mencatat bahwa orang Jawa pada umumnya tidak suka mengaku bahwa mereka melakukan semadi supaya mereka tidak disangka bermaksud jahat terhadap orang lain.³⁸ Di mana pun orang takut terkena sihir atau tenung dan juga orang-orang terdidik begitu saja bicara dengan saya tentang bagaimana misalnya mereka sendiri atau anggota keluarga mereka menjadi korban praktek-praktek hitam itu.

Kemungkinan untuk menyalahgunakan usaha mistik demi tujuan-tujuan egois atau bahkan jahat ini bagi orang Jawa membuka perspektif-perspektif yang menakutkan. Kemungkinan ilmu hitam menghadapkannya dengan kekuatan-kekuatan yang terhadapnya ia merasa tak berdaya. Hanya seorang dukun yang sebanding dengan lawannya yang ahli ilmu hitam itu dapat menetralkan pengaruhnya. Tak dapat diragukan bahwa ilmu hitam merupakan bentuk kelakuan asosial yang dalam kesadaran Jawa paling erat diasosiasikan dengan apa yang disebut jahat. Oleh karena itu praktek ilmu hitam dikutuk keras. Dalam hubungan ini dibedakan dua macam usaha mistik: *kebatinan* sebagai usaha pendalaman batin, untuk memperoleh ilmu mistik demi dua tujuan pertama yang disebut oleh Mangkunagoro, dan *klenik*. Sosrosudigdo mendefinisikan *klenik* sebagai "praktek-praktek jahat yang didorong oleh napsu-napsu rendah demi benda-benda dunia dan kekuatan-kekuatan iblis".³⁹ Dengan demikian *klenik* pun merupakan usaha untuk kekuatan batin, tetapi terdorong oleh motif-motif yang tidak murni, yaitu untuk memajukan kepentingan-kepentingan egoisnya sendiri atau untuk merugikan orang lain. Klenik itu bersifat egois dan asosial dan oleh karena itu harus ditolak. Dalam praktek, batas antara ilmu putih dan ilmu hitam tidak selalu dapat ditarik dengan mudah oleh karena apa yang menguntungkan yang satu dapat merugikan yang satunya dan oleh karena itu penggunaan kekuatan-kekuatan batin demi tujuan-tujuan baik pun tidak tanpa permasalahan. Oleh karena itu tidak mengherankan bahwa sikap pelbagai kelompok kebatinan terhadap

³⁸ C. Geertz 1969, 320.

³⁹ Sosrosudigdo 1965, 90; Mulder 1975, 36.

ilmu putih tidak serupa. Ada kelompok-kelompok yang menganjurkan kepada anggota mereka untuk menyembuhkan orang lain melalui usaha-usaha mistik dan doa. Ada lagi yang sama sekali melarang usaha-usaha penyembuhan. Mereka mengemukakan alasan bahwa praktek-praktek itu membuat orang menjadi sombong dan dengan demikian menunjukkan pamrih, tetapi juga karena usaha coba-coba untuk mencampuri kelangsungan perkembangan yang telah ditakdirkan oleh Allah dianggap berbahaya.⁴⁰

Kepercayaan pada kemungkinan ilmu hitam membawa suatu ketegangan ke dalam pandangan moral Jawa yang seakan-akan mau meledakkan kerangka acuannya. Titik tolak etika Jawa ialah bahwa kelakuan yang tepat adalah penempatan tempat yang telah ditentukan oleh takdir dan pemenuhan kewajiban-kewajiban yang dituntut di situ (*darma*) dengan setia. Dalam hal ini kelakuan yang tepat terlebih merupakan masalah pengertian: manusia akan berlaku betul apabila ia dalam *rasa*-nya menghayati tempatnya. Untuk memperoleh rasa yang lebih benar manusia harus menggali dalam batinnya. Di situ ia akan menyadari realitas numinusnya yang sebenarnya. Kesadaran itu sekaligus menghasilkan suatu pertumbuhan kekuatan kosmis dalam batin. Siapa yang mencapai keadaan itu, dengan sendirinya akan bertindak tepat karena ia bertindak dalam kesatuan dengan kekuatan-kekuatan gaib. Dalam arti tertentu ia telah meninggalkan masalah baik dan buruk karena ia telah mantap dalam kenyataannya yang sebenarnya.

Namun kemungkinan ilmu hitam menunjuk bahwa seluruh proses pemusatan pada batin sendiri untuk mencapai kenyataannya sendiri yang sebenarnya — termasuk pengontrolan napsu-napsu dan pelepasan diri dari kepentingan-kepentingan egoisnya — dapat saja dipergunakan sebagai sarana untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu, entah tujuan-tujuan baik ilmu putih, entah demi pamrihnya atau bahkan langsung demi tujuan-tujuan jahat ilmu hitam. Tetapi dengan demikian seluruh anggapan bahwa penggunaan kekuasaan sendiri tidak berada di bawah penilaian moral melainkan melegitimasi dirinya sendiri, nampaknya tidak dapat dipertahankan lagi. Karena rupa-rupanya dapat saja dibedakan antara penggunaan potensi batin yang betul dan yang salah dalam arti moral. Dan dengan demikian seluruh pandangan mengenai etika yang relatif terhadap tempat pun akan ambrol. Karena lantas tidak lagi betul bahwa kelakuan moral yang tepat terdiri dalam

⁴⁰ Bdk. Mulder 1975, 55 f.

kelakuan yang sesuai dengan tempat orang masing-masing. Atau, dikatakan secara dinamis, belum tentu tindakan orang dapat dibenarkan asal saja ia mengikuti kekuatan-kekuatan yang ada dalam batinnya, asal ia membiarkan diri dibawa oleh kekuatan-kekuatan tempatnya. Rupa-rupanya tidak dengan sendirinya dapat diterima bahwa apa yang dilakukan seseorang berdasarkan kesaktiannya mesti legitim. Dengan kata lain, kemungkinan bahwa kekuatan batin bisa dijadikan sarana untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu rupa-rupanya memaksa kita untuk menerima norma-norma moral yang mutlak, yang tidak lagi relatif terhadap tempat atau kekuatan batin seseorang, karena hanya norma-norma mutlak mengizinkan kita untuk membedakan antara penggunaan kekuatan itu yang baik dan yang jahat.

Memang harus diakui bahwa kepercayaan akan kemungkinan ilmu hitam menempatkan paham etika yang relatif terhadap tempat pada batas-batas kemungkinannya. Kemungkinan ilmu hitam menempatkan etika semacam itu terhadap dilema berikut. Atau etika itu secara konsekuen tetap pada pendiriannya bahwa suatu kelakuan yang sesuai dengan kekuatan-kekuatan setempat atau tenaga-tenaga batin seseorang adalah betul dalam arti moral; konsekuensinya ialah bahwa kita tidak dapat menilai ilmu hitam sebagai jahat. Atau penggunaan ilmu hitam memang kita nilai jahat maka penilaian itu rupa-rupanya tidak lagi bersifat relatif terhadap tempat dan tenaga dalam seseorang, melainkan mutlak; kecuali andaikata bisa diperlihatkan bahwa penolakan praktek-praktek hitam masih dapat diterangkan dalam rangka etika yang relatif terhadap tempat.

Dalam etika Jawa kedua kemungkinan untuk memecahkan dilema tersebut tadi dipergunakan. Terhadap penguasa-penguasanya orang Jawa memang secara konsekuen tidak memberikan penilaian moral. Apa yang dilakukan oleh seorang penguasa selalu dan dengan sendirinya betul: sebagai orang yang penuh kesaktian ia tidak pernah dapat berlaku salah (seorang penguasa hanya berlaku salah apabila ia memboroskan potensi-potensi kosmisnya karena pamrihnya yang buta). Dalam tradisi politik Hindu-Jawa ada yang disebut jalan kiri. Di jalan itu seorang penguasa menunjukkan kebebasannya dari segala hawa napsu dengan cara menurutinya. Justru itulah tanda kekuatan batin. Begitu misalnya *Negarakertagama*, karangan Empu Prapanca dari abad XIV memberitakan tentang Kertanagara, raja terakhir Singasari, bahwa ia dianggap sakti dan penuh ilmu, bahwa ia seorang suci dan pelaku tapa dan bebas dari hawa napsu, sedangkan *Pararaton* yang bahan-bahannya kurang lebih ditulis pada waktu yang sama

melukiskan Kertanagara sebagai seorang pemabok dan pelaku kejahatan.⁴¹ Si penulis *Negarakertagama* adalah seseorang yang ahli dalam jalan kiri, sedangkan penulis *Pararaton* tidak. Raja berdiri di luar kategori-kategori moral dan masyarakat pun menerima hal itu.

Namun dalam kehidupan sehari-hari, dalam lingkungan desanya sendiri yang dekat, interpretasi semacam itu tidak mungkin diper-tahankan. Akibat-akibat buruk ilmu hitam tentu menyebabkan bahwa usaha semacam itu oleh mereka yang terkena dinilai jahat. Maka definisi *klenik* oleh Sostosudigdo yang dikutip di atas bersifat moralistik melulu: *klenik* adalah usaha kebatinan demi tujuan-tujuan yang jahat, berbeda dengan kebatinan yang sebenarnya. Namun penilaian ilmu hitam itu pun, walaupun dengan sedikit paksaan, dapat dipahami dalam kerangka suatu etika yang bersifat relatif terhadap tempat. Sebagaimana ditekankan oleh Mangkunagoro, pemenuhan keinginan-keinginan sendiri yang diperoleh melalui ilmu hitam hanya bersifat sementara.⁴² Rupa-rupanya jalan pikirannya adalah sebagai berikut: orang yang menguasai hawa napsunya, yang membebaskan diri dari pamrih dan berusaha untuk memperdalam kebatinannya seakan-akan menumpukkan sebuah modal potensi-potensi gaib. Modal ini bisa dipelihara dan bisa juga ditambah dengan memusatkan lebih banyak kekuatan kosmis lagi dalam dirinya sendiri hal mana sekaligus mengandaikan bahwa orang yang bersangkutan sudah bebas dari pamrih. Namun modal itu juga bisa diboroskan, justru melalui pamrih dan hawa-hawa napsu (dan mempraktekan ilmu hitam selalu dikembalikan kepada pamrih atau hawa napsu), dan dengan demikian modal kekuatan yang telah dikumpulkan itu lama-lama merosot. Pemborosan modal batin itu menunjukkan sekaligus bahwa orang itu tidak mengerti kenyataannya yang sebenarnya sendiri. Ia menggagalkan tujuan paling berharga yang, dilihat secara subyektif, dapat kita capai, yaitu keadaan ketenteraman batin dan ketenangan yang dihayati oleh orang Jawa sebagai inti rasa selamat dan yang menemukan puncaknya dalam persatuan hamba Tuhan.

Pada latar belakang itu ilmu hitam memang merupakan kenyataan yang harus diperhitungkan, tetapi tidak dapat disamakan dengan kedalaman mistik, kebatinan yang sebenarnya dan kekuatan yang sempurna. Ilmu hitam merupakan bentuk kekuatan batin yang

⁴¹ Bdk. Vlekke, 61-63.

⁴² Lihat di atas.

menyeleweng dan justru karena pamrih yang melekat padanya lama-lama akan meniadakan dirinya sendiri. Ilmu hitam pun akhirnya merupakan tanda ketololan.

Di sini pun orang Jawa memahami kenyataan yang sebenarnya melalui sarana wayang. Salah satu contoh ialah Rahwana, raja Alengka, dari siklus *Arjuna Sasrabahu* dan *Ramayana*. Bertahun-tahun lamanya Rahwana bertapa dan bersemadi dan dengan demikian mengumpulkan kekuatan batin yang sedemikian hebat sehingga ia tidak bisa dikalahkan oleh siapa pun dan bahkan para dewa di Suralaya gemetar. Kejahatan Rahwana tidak mengenal batas dan kerakusannya tak terhingga. Ia adalah musuh segala tatanan dan menyebarkan kerusakan di sekelilingnya. Namun akhirnya ia akan hancur oleh karena ia menyalahgunakan kekuatan batinnya demi hawa napsunya. Waktu ia merampas Sinta, istri Rama, waktunya mulai habis. Rama pun menjadi sakti melalui tapa. Tetapi Rama *sepi ing pamrih*, bebas dari segala kepentingan egoisnya. Di samping itu dialah titisan Dewa Wisnu. Dalam perlawanan terhadap Rama, Rahwana harus melihat dulu bagaimana anak-anaknya dan kakak adiknya (kecuali Wibisana yang menyeberang ke pihak Rama) tewas semua, akhirnya ia sendiri untuk selama-lamanya dikubur di bawah timbunan gunung.⁴³ Ajarannya jelas: akhirnya ilmu hitam menghasilkan penghancurannya sendiri, justru oleh karena ilmu hitam itu disalahgunakan demi hawa napsu dan pamrih.

4. Semar

Pertunjukan wayang kulit mulai sesudah jam delapan malam dan tanpa putus-putusnya sampai fajar menyingsing sekitar jam setengah enam pagi. Puncak pertama tercapai sesudah tengah malam pada jejer gara-gara di mana tokoh utama lakon yang bersangkutan, misalnya Arjuna, muncul. Biasanya dia itu berada dalam perjalanan dalam sebuah hutan penuh bahaya. Batinnya terasa tegang. Ketegangan itu tercermin dalam alam (gara-gara): bumi goyang, gunung api meletus dan laut mulai mendidih. Kemudian disusul pertemuan dengan pihak lawan yang mulai menentukan dan pecahlah pertempuran yang hebat (perang kembang) yang dimenangkan pada akhirnya oleh sang pahlawan. Jejer gara-gara ditunggu-tunggu oleh para penonton penuh ketegangan. Di sini Ki Dalang menunjukkan segala ketrampilan tekniknya dan kelincahan bahasanya untuk mementaskan sikap tenang

⁴³ Poedjawijatna 1978, 136-142.

dan kontrol diri sang pahlawan berhadapan dengan kekuatan kasar dan serangan-serangan liar lawan-lawannya.⁴⁴

Di tengah-tengah kekacauan itu muncullah, satu demi satu, empat oknum yang nampaknya aneh. Tanpa peduli akan kekacauan di sekelilingnya mereka duduk dan main-main. Merekalah keempat punakawan, pelayan setia Arjuna (atau siapa pun yang menjadi tokoh lakon yang bersangkutan) yang mengantarnya dalam perjalanannya. ✓

Munculnya punakawan adalah ciri khas wayang Jawa. Mereka tidak hanya mengantarkan para tokoh Pandawa dalam siklus Mahabharata, melainkan juga Sumantri dalam siklus Arjuna Sasrabahu dan Hanoman dalam Ramayana. Mereka dianggap berasal dari Jawa dan rupanya tidak terdapat dalam epos-epos India asli.⁴⁵

Punakawan itu terdiri dari Semar dan anak-anaknya, Gareng, Petruk, dan (sejak abad XVII juga) Bagong. Asal usul dan hakikat keempat punakawan dalam dunia wayang tetap diliputi kegelapan. Gareng, Petruk, dan Bagong bukanlah anak jasmani Semar karena Semar tidak beristri, mereka dianggap diciptakan oleh kekuatan batin Semar. Semua mereka mempunyai tampang yang aneh dan dilihat sepiantas tugas mereka terbatas pada melucu dan mengurangi ketegangan para penonton yang sudah memuncak di tengah malam. Berbeda dengan wayang-wayang lain kata-kata para punakawan tidak ditetapkan dalam lakon-lakon; lelucon mereka tidak jarang mendekati yang kurang senonoh, sering terdapat sindiran-sindiran kritis yang cukup kasar terhadap peristiwa-peristiwa politik aktual dan kadang-kadang penonton digembirakan dengan usaha seorang punakawan untuk omong dalam bahasa Indonesia. Semar itu amat gemuk, ia mempunyai payudara besar dan pantat raksasa sehingga sejenak kurang jelas apakah ia sebenarnya seorang laki-laki atau perempuan (ia seorang laki-laki).⁴⁶ Gareng mempunyai hidung yang besar, tangan dan kaki yang cacat. Ciri khas Petruk adalah panjangnya yang santai: hidung panjang, tangan panjang, kaki panjang, dan dalam setiap situasi ia santai saja dan tenang. Bagong adalah edisi mini Semar.

Adalah tugas Semar dan anak-anaknya untuk mengantarkan ksatria utama setiap lakon dengan aman melalui segala bahaya sampai ke tujuannya. Apabila ksatria itu berada dalam kesulitan, Semar memberi ✓

⁴⁴ Inleiding, 19 s.

⁴⁵ Lihat Poedjawijatna 1975, 56; Mulyono 1978, 115; tentang Semar lihat juga C. Geertz 1969, 275-278.

⁴⁶ Mulyono 1978, 59.

nasehat, apabila ia terlalu agresif dan emosi, ia direm oleh Semar dan ditarik kembali dari langkah-langkah yang kurang dipikirkan. Apabila ia sedih para punakawan membuat ia senang dengan lelucon mereka. Apabila ia merasa sendirian, mereka menemaninya. Dan apabila ia berada dalam bahaya mereka sekali-kali juga menyelamatkannya.⁴⁷ Menurut bentuk dan kelakuan para punakawan adalah hamba dari ksatria yang baik, mereka menyapa dia dalam *krāmā inggil*. Tetapi sekaligus Semar adalah penunjuk jalan dan pamong ksatria yang diantaranya. Siapa yang diantar Semar, tidak pernah gagal dalam tugasnya dan tidak kalah dalam perang. Bahwa para Pandawa tidak bisa dikalahkan sebenarnya bukan karena kekuatan mereka sendiri melainkan karena mereka diantar oleh Semar. Andaikata Semar meninggalkan Pandawa mereka mesti hancur.⁴⁸

✓ Semar adalah wayang yang paling dicintai. Apabila ia muncul di depan layar ia disambut oleh gelombang simpati para penonton. Seakan-akan para penonton sendiri merasa berada di bawah pengayoman Semar. Apabila wayang yang tak terselami, bijaksana, sederhana, merakyat, baik hati, lucu, dan tak terkalahkan itu muncul maka mereka yang berada di bawah perlindungannya merasa aman dari segala bahaya. Siapakah Semar itu? Dalam setiap pertunjukan wayang ia diperkenalkan oleh Ki Dalang lebih kurang dengan kata-kata berikut: "Siapakah yang bulat seperti nyiru itu, itulah Kyai Lurah Semar, ya Samar, Betara Ismaya. Ia bernama Semar, juga Samar, sebab Kyai Semar berkuncung seperti laki-laki, tetapi ia montok dengan buah dada besar seperti orang perempuan. Ia tak gagah tak rupawan, memang tak berupalah ia, akan tetapi sesungguhnya Kyai Lurah Semar itu Dewa yang menjelma, ia sebenarnya Hyang Ismaya, juga Hyang Asmarasanta, Dewa berujud manusia, di dunia merupakan pamong keturunan Brahma/Wisnu".⁴⁹ Jadi sebenarnya Semar itu adalah Dewa Ismaya, menurut Brandon, dewa Jawa asli yang paling kuasa,⁵⁰ sekaligus ia dianggap paman⁵¹ atau kakak dewa utama⁵² Batara Guru (Siwa).⁵³ Walaupun Semar kelihatan sebagai rakyat biasa, semua penonton tahu bahwa sebenarnya ia adalah seorang Dewa yang tak

⁴⁷ Mulyono 1978, 66.

⁴⁸ Poedjawijatna 1975, 54.

⁴⁹ Poedjawijatna 1975, 53.

⁵⁰ Brandon 18; menurut Sri Mulyono (1978, 34 s.) Semar adalah cucu Ismaya.

⁵¹ Mulyono 1978, 33.

⁵² Hood, 443.

⁵³ Zoetmulder 1975, 277.

terkalahkan. Semar mengatasi semua Dewa lain dengan kekuatannya. Dewa-dewa disapa dengan bahasa ngoko. Apabila Semar marah, dewa-dewa bergetar, dan apa yang dikehendaknya akan terjadi. Setiap usaha Batara Guru untuk menguasai dunia dengan pelbagai penjelmaan, khususnya untuk mencegah perang Bratayuda dan kekalahan para Kurawa, ditiadakan oleh Semar. Semar adalah pamong para Pandawa yang tak terkalahkan, dan oleh karena para Pandawa adalah nenek moyang raja-raja Jawa,⁵⁴ maka sebenarnya Semar adalah pamong dan danyang pulau Jawa dan seluruh dunia.⁵⁵

Sebagaimana dicatat oleh Clifford Geertz, eksistensi Semar dan anak-anaknya mengandung suatu penisbian terhadap cita-cita priyayi mengenai ksatria yang berbudaya, halus lahir batinnya, sebagaimana khususnya terjelma oleh Arjuna (yang dalam Wayang Orang sering diperankan oleh seorang wanita).⁵⁶ Bagi si priyayi, bentuk lahiriah yang halus merupakan jaminan batin yang halus pula, sedangkan lahir yang kasar tidak jarang dianggap sebagai pertanda batin yang kasar pula. Anggapan ini runtuh karena bertabrakan dengan kenyataan Semar. Betapapun orang menginginkan lahir yang halus, namun buat orang Jawa sebenarnya tidak ada identitas langsung antara lahir dan batin. Di antara wayang-wayang dapat dibedakan tipe-tipe halus (Yudhistira, Arjuna, Karna), tipe-tipe yang keras, yang disebut gagah (Bima, Baladewa, Suyudana), dan tipe-tipe kasar (pada umumnya para raksasa). Walaupun tipe-tipe halus biasanya secara moral pun baik dan yang jelek sering kelihatan kasar, namun itu tidak dapat dibalikkan. Sebagaimana ditekankan oleh Brandon,⁵⁷ tidak pernah kita boleh menarik kesimpulan langsung dari bentuk lahiriah seseorang pada sifatnya yang sebenarnya. Wujud lahiriah Semar tidak menunjukkan keindahan, ia suka melepaskan angin-angin, namun batinnya amat halus, lebih peka, lebih baik dan lebih mulia dari ksatria-ksatria yang tampan itu. Contoh lain ialah Kumbakarna, adik Rahwana: dengan seratus lima puluh sentimeter tingginya ia adalah wayang yang terbesar, ia bertubuh gemuk dan penuh bulu, matanya bagaikan bola dan giginya mirip taring babi hutan, namun budinya luhur dan wataknya penuh tanggung jawab, ia sangat disayangi dan dianggap memiliki jiwa ksatria

⁵⁴ Poedjawijatna 1975, 49 f.

⁵⁵ C. Geertz 1969, 264; Pangeran Mangkunagoro VII (1957, 11) bicara mengenai "the sacredness of the Semar figure who, perhaps justifiably, is regarded as the most significant figure of the whole kotak".

⁵⁶ C. Geertz 1969, 277.

⁵⁷ Brandon, 41.

sejati.⁵⁸ Maka munculnya Semar dalam wayang Jawa menunjukkan pengertian yang mendalam tentang apa yang sebenarnya bernilai pada manusia: bukan wujud yang kelihatan, bukan pembawaan lahiriah yang sopan santun, bukan penguasaan tata krama kehalusan, melainkan yang sebenarnya menentukan derajat kemanusiaan seseorang adalah sikap batin.

Dengan Semar jatuh juga suatu paham lain yang sangat populer, khususnya di kalangan priyayi, yaitu bahwa kesaktian seseorang semakin tinggi, semakin tinggi kedudukannya dalam masyarakat. Semar berkedudukan sebagai hamba saja, tetapi kesaktiannya mengungguli semua dewa dan hanya karena perlindungannya saja para Pandawa bisa menang dalam perang Bratayuda. Begitu pula pada Semar gagallah anggapan di kalangan priyayi bahwa bentuk lahiriah yang halus mesti merupakan tanda kekuatan batin. Semar sangat tidak tampan namun mengatasi kekuatan semua dewa. Begitu pula Semar mendobrak anggapan yang menyamakan pendidikan dengan kebijaksanaan. Semar tidak terdidik sama sekali, ia hanya mempunyai kepintaran rakyat sederhana saja, tetapi ia adalah yang paling bijaksana. Tidak dapat diragukan bahwa relativitas ini disadari oleh penonton Jawa: para punakawan tidak jarang memakai saat di mana *bendara-bendara* mereka tidak hadir untuk meniru cara halus mereka bergerak dan berbicara, hal mana sangat menggelikan bagi para penonton. Arjuna sendiri yang tak terkalahkan (kehalusan Arjuna yang sebenarnya nampak dalam kenyataan bahwa ia, berbeda dengan lawan-lawannya, selalu bersikap hormat terhadap Semar) hanya tidak dikalahkan selama diantar Semar, maka kelihatan bahwa kekuasaan dan keagungan yang sebenarnya tidak tergantung dari kehalusan lahiriah yang khas ksatria.

Di alam wayang, Semar dengan punakawan lainnya melambangkan rakyat Jawa. Kiranya dalam Semar muncul suatu paham yang kuat dan mendalam di antara masyarakat Jawa — meskipun jarang terungkap — yaitu bahwa, berbeda dengan kesan lahiriah, rakyatlah dan bukan lingkungan kraton yang merupakan sumber yang sebenarnya dari kekuatan, kesuburan dan kebijaksanaan masyarakat Jawa. Sebagaimana para punakawan rela menjadi abdi yang rendah bagi *bendara-bendara* mereka yang luhur, sebagaimana mereka tahu bahwa mereka tidak terdidik dan karena kelakuan mereka yang kasar kadang-kadang membikin malu *bendara-bendara* mereka, begitu rakyat Jawa pun rela

⁵⁸ Anderson 1965, 17 s.

menerima kedudukannya yang sederhana. Tetapi sebagaimana para Pandawa akan tertimpa malapetaka, apabila mereka lupa apa yang sebenarnya mereka peroleh dari para punakawan, begitu pun rakyat Jawa mengharapkan agar pemimpin-pemimpin mereka jangan melupakan berkat siapa mereka sebenarnya dapat menikmati kedudukan mereka. Dalam hal ini kita sekaligus melihat pluridimensionalitas penghayatan dunia dalam kebudayaan Jawa: dalam dimensi atas semuanya kelihatan terarah pada kraton; raja adalah pemangku segala tenaga ilahi dan pusat keramat seluruh negara; daripadanya ketenteraman, kesejahteraan, kemakmuran, dan keadilan mengalir sampai ke desa-desa. Tetapi dalam dimensi bawah semua itu direlativir: rakyat menyadari bahwa kekuatan-kekuatan raja tidak berarti apa-apa tanpa rakyatnya, bahwa rakyatlah sumber segala kekuatan yang menyatakan diri dalam masyarakat.

Dalam Semar dan bukan dalam spekulasi mistik orang Jawa sederhana mengalami realitas Yang Ilahi. Justru karena Semar tidak mempunyai bentuk yang jelas maka bentuknya merupakan perumpamaan Yang Ilahi yang menurut kisah Dewaruci "tidak mempunyai rupa dan tidak mempunyai warna, tanpa bentuk dan tidak kelihatan".⁵⁹ Sebagaimana halnya Yang Ilahi, begitu juga Semar dalam bentuknya mempersatukan semua pertentangan. "Ia bukan laki-laki dan bukan perempuan, tidak menangis dan tidak tertawa, bukan dewa dan bukan manusia, tidak berpapan dan tidak bertempat, tidak jauh dan tidak dekat, tetapi tentu ada".⁶⁰ Justru kenyataan bahwa Semar menurut ukuran manusiawi tidak bagus, bagi orang Jawa menjadi tanda bahwa di dalamnya keilahian yang sebenarnya nampak. Karena cita-cita keindahan dan estetika manusia dengan sendirinya tidak memadai dengan yang benar-benar ilahi.⁶¹

Oleh karena itu dalam Semar penghayatan keagamaan rakyat sederhana terungkap. Kita melihat tekanan-tekanan yang berbeda daripada dalam keagamaan kaum priyayi. Semar memperlihatkan bahwa Arjuna, *lelananging jagad* dan ksatria luhur yang melalui semadi dan tapa berhasil menjadi sakti, sendirian bagaimana pun juga tidak bisa apa-apa. Dari situ kita dapat menarik pelajaran bahwa siapa yang tidak termasuk pangkat ksatria jangan mencoba untuk berlagak seperti

⁵⁹ "Tanpā rupā datanpā warni tan gatrā tan satmātā," Soebardi 1975, 121: VIII, 32 (19).

⁶⁰ "Ora lanang ora wadon ora nangis ora ngguyu dudu déwa dudu manungsa ora papan ora dunung ora adoh cedhak nanging mesti ana," Mulyono 1978, 67.

⁶¹ Poedjawijatna 1975, 55.

ksatria. Kekuatan batin dan pencapaian Yang Ilahi tidak secara eksklusif tergantung dari kemungkinan untuk berkembang menurut citra ksatria. Ksatria secara fundamental direlatifkan dalam artinya dan dalam nilainya: mengembangkan kehalusan tertinggi hanya masuk akal bagi seorang ksatria, bukan bagi siapa saja, dan kesatriaan itu hanya merupakan salah satu kemungkinan untuk hidup dalam masyarakat.⁶² Di sini rupa-rupanya terdapat perbedaan hakiki terhadap cita-cita Yunani tentang *kaloskagathos anthropos* yang menjadi cita-cita mutlak bagi manusia, hal mana mempunyai akibat bahwa orang yang karena keadaan kehidupan lahiriah tidak dapat merealisasikan cita-cita itu, juga tidak bisa disebut manusia dalam arti sepenuhnya. Kesadaran bahwa ksatria pun tidak dapat mencapai tujuan hidupnya tanpa Semar, cocok dengan suatu pandangan dasar mistik Jawa pada umumnya. Begitu misalnya Bima tidak bisa mencapai persatuan hamba-Tuhan berdasarkan kekuatannya sendiri, ia memerlukan bantuan Dewaruci walaupun Dewaruci sendiri merupakan lambang batin ilahi Bima sendiri. Unsur pengantaraan, segi anugerah dan rahmat tidak seluruhnya absen dalam mistik Jawa.⁶³ Unsur-unsur itu nampak juga dalam keperluan untuk mempergunakan seorang guru dalam perjalanan kemajuan mistik. Namun kesadaran ini agak terdesak ke latar belakang seperti juga fungsi Semar yang sebenarnya tidak tampak bagi seorang pengamat yang dangkal saja.

Semar masih menjelmakan segi lain penghayatan keagamaan Jawa yang dalam usaha eliter untuk mencapai kekuatan mistik hampir saja tenggelam, yaitu pengalaman bahwa dalam dunia ini kita terancam, dan oleh karena itu kita memerlukan perlindungan dan dengan demikian Yang Ilahi dialami sebagai kehadiran yang mengayomi. Dalam rasa keagamaan priyayi sebagaimana terungkap dalam banyak aliran kebatinan, tekanan terletak pada penebusan dirinya sendiri melalui praktek-praktek laku tapa dan semadi, sedangkan kesadaran bahwa kita memperoleh kehidupan kita dari luar, bahwa kita menerimanya

⁶² Mistik di kalangan priyayi lebih condong ke arah monisme, di mana individu larut dalam Yang Ilahi; peranan konstitutif keterlibatan pada nasib sesama dalam kerangka ini kurang terasa bagi usaha untuk menemukan dirinya sendiri; sedangkan dunia wayang bersifat antimonistik: tak mungkin segala-galanya dikembalikan kepada kesatuan, selalu terdapat ketegangan-ketegangan polar, dan hubungan antarmanusia adalah konstitutif bagi pencapaian tujuan kehidupannya sendiri.

⁶³ Bdk. Banawiratma, 55 s.

sebagai hadiah, terdesak ke latar belakang.⁶⁴ Sebaliknya dalam pengalaman Semar orang Jawa menyadari bahwa ia tergantung dari Yang Ilahi, bahwa ia memerlukan pengayoman penuh kasih dari Yang Ilahi itu. Penghayatan terhadap Yang Ilahi itu sangat cocok bagi petani yang dalam kehidupan sehari-hari mengalami ketergantungannya dari kebaikan alam.

Dalam pribadi Semar masyarakat mengungkapkan kesadarannya terhadap sekelompok keutamaan yang dalam kerangka acuan suatu etika *sepi ing pamrih* dan *ramé ing gawé*, dan dalam etika priyayi pada umumnya, terdesak ke latar belakang, tetapi yang banyak berarti dalam hidup petani di desa, dalam pergulatannya dengan alam, dalam bersama-sama menghadapi bencana alam dan dalam merayakan pesta-pesta: keutamaan untuk suka saling membantu, sikap-sikap kemanusiaan, kebesaran hati, kesediaan dalam memberi pelayanan tanpa pamrih, begitu pula nilai kebijaksanaan hidup. Sekaligus munculnya Semar menuntut sikap hormat terhadap yang nampak sederhana, menggelikan, yang rupanya tidak berarti. Itu semua merupakan keutamaan yang juga oleh Arjuna dilaksanakan secara mengesankan.

Munculnya Semar membenarkan apa yang telah kita lihat dalam bab-bab terdahulu sebagai koordinat terpenting etika Jawa, tetapi sekaligus memberi tekanan-tekanan baru. Sebagai abdi ia sama sekali bebas dari pamrih, ia sama sekali hidup demi kewajibannya yaitu untuk mengantar dan melindungi para Pandawa dalam perjalanan-perjalanan mereka. Untuk itu Semar tidak menuntut balas jasa dan ia puas apabila bisa tinggal di latar belakang dan oleh orang yang lewat di jalan kadang-kadang dianggap sebagai orang bodoh. Kesetiaan dan baktinya tanpa batas. Dengan tenang ia menjalankan darmanya, yaitu menjadi seorang abdi yang setia, ia puas dengan kedudukannya dalam masyarakat dan dengan demikian ia menjamin keselarasan harmonis seluruh alam semesta sebagaimana menjadi kentara secara kongkret dalam setiap pementasan wayang karena apabila para punakawan muncul di saat *gârâ-gârâ*, alam yang bergolak itu menjadi tenang kembali. ✓

⁶⁴ Itu tidak berlaku bagi semua aliran. Aliran Pangestu misalnya yang merangkum pengaruh dari beberapa agama, mempergunakan istilah seperti *sih-nugrahan* (anugerah penuh kasih), *ngayomi* (melindungi), dan *nuntun* (mengantar), lih. Mertowardoyo 1974, 2 s.

Tetapi di lain pihak eksistensi Semar membetulkan tendensi-tendensi tertentu dalam etika Jawa yang akhirnya akan membahayakan martabatnya. Figur Semar menggagalkan segala identifikasi antara kehalusan lahir dan kehalusan batin. Wujud lahir yang halus tidak merupakan cita-cita mutlak walaupun termasuk gambaran priyayi yang dikagumi oleh semua; namun sebenarnya tidak merupakan prasyarat maupun garansi suatu batin yang halus. Namun batin yang halus sepenuhnya tetap merupakan cita-cita Jawa: jadi sifat-sifat batin Semar pada hakekatnya dapat dirangkum dengan mengatakan bahwa ia mempunyai batin yang halus, sama seperti misalnya Kumbakarna. Tetapi Semar juga memperlihatkan apa yang menjadi hakikat kehalusan yang sebenarnya: bukan rupa tampan yang mengesankan, melainkan kepekaan batin dalam memenuhi kewajibannya dengan setia. Bentuk lahir yang halus memang tidak dikesampingkan seakan-akan tidak mempunyai nilai sama sekali, karena semua wayang yang bentuk lahiriahnya betul-betul halus juga berjiwa luhur (namun hal ini, sebagaimana telah dikatakan, tidak dapat dibalik), kehalusan tetap dicita-citakan bagi manusia, tetapi tidak memiliki nilai yang mutlak.

Begitu pula fakta Semar merelatifkan arti laku tapa dan semadi, dan dengan demikian juga arti kekuatan-kekuatan gaib. Karena kekuatan-kekuatan ilmu putih atau hitam tidak bisa apa-apa berhadapan dengan Semar. Jadi ada dua jalan untuk melindungi diri terhadap kekuatan-kekuatan magis dan adikodrati yang mengancam: mencari kesaktian sendiri, sebagaimana merupakan jalan klasik mistik Jawa dan terutama dilaksanakan oleh para penguasa dalam dunia ini (dalam wayang oleh Rama dan Arjuna), atau menempatkan diri ke dalam pengayoman Semar sebagaimana dilakukan oleh para Pandawa walaupun mereka sendiri sudah penuh kuasa batin (Semar mempunyai seorang adik yang bernama Togog yang menjalankan fungsi sama seperti Semar di pihak lawan, misalnya di pihak para raksasa; namun Togog sendiri tidak memiliki ciri-ciri simpatik Semar; menarik perhatian bahwa para raksasa atau siapa pun yang diantar Togog, berbeda dengan para Pandawa, tidak pernah memperhatikan nasihat-nasihatnya dan oleh karena itu selalu binasa); yang terakhir adalah jalan yang paling aman dan jalan yang terbuka bagi masyarakat Jawa luas. Ditempatkan ke dalam koordinat-koordinat etika Jawa yang telah kami uraikan, maka alternatif kedua membenarkan bahwa manusia hidup betul apabila ia berpegang pada adat istiadat desa yang ditradisikan sejak dahulu, di mana di samping pertunjukan wayang terutama termasuk ritus selamat dan penghormatan terhadap pendiri desa (*cikal bakal*) yang mengingatkan kita akan Semar.

Selebihnya perlu diperhatikan bahwa berbeda dengan Arjuna, Karna atau Gatotkaca (anaknya Bima yang mati membela para Pandawa dan merupakan contoh bagi mereka yang mati dalam Perang Kemerdekaan dalam umur muda) Semar dan para punakawan lain tidak berfungsi sebagai orang yang bisa dicontohi. Semar tidak bisa dicontohi justru karena ia Ilahi dan memuat keseluruhan. Pelajaran moral Semar tidak terdiri dalam anjuran untuk mau meniru Semar, melainkan untuk bersikap tanggap terhadap Semar, artinya untuk mau dibimbing olehnya dan untuk mendengarkan nasehat-nasehatnya. Namun Semar selalu menganjurkan kepada mereka yang dibimbingnya agar mereka menguasai hawa nafsu mereka dan melepaskan pamrih; dengan halus dan tegas ia mengantar mereka agar mereka melaksanakan kewajiban-kewajiban yang ditugaskan kepada mereka oleh kehendak para dewa. Semar secara tegas mencegah jangan sampai perang Bratayuda Jayabinangun tidak sampai terjadi. Jadi ia justru mengantar kepada sikap-sikap yang telah kita lihat sebagai inti etika Jawa. Semar memperlihatkan bahwa pemenuhan kewajiban-kewajiban betapa pun beratnya akhirnya selalu menghasilkan berkat, bahwa justru di dalam itu kita diantar oleh Semar, oleh prinsip Ilahi. Munculnya Semar sekaligus menggarisbawahi arti takdir, penentuan Ilahi: di satu pihak kita hanya dapat mengharap sukses apabila kita bertindak sesuai dengan anjuran Semar, di lain pihak Semar membimbing pahlawan-pahlawannya dengan tegas di jalan kewajiban yang telah ditentukan bagi mereka.

Sebagai rangkuman dapat kita katakan bahwa dalam Semar seni kehidupan Jawa yang oleh perasaan takdir dan pada latar belakang Mahabarata terpaksa dikembangkan dalam cakrawala yang gelap, memperoleh unsur kehangatan dan kepercayaan.

Bab VII

ETIKA SEBAGAI KEBIJAKSANAAN HIDUP

DALAM pasal-pasal sebelumnya kami telah berusaha untuk menggariskan struktur etika Jawa. Dalam pasal ini pelbagai segi etika itu mau diutarakan secara khusus dengan tujuan untuk menangkap ciri khas teoretis etika Jawa dengan lebih tajam. Untuk itu hasil-hasil penelitian sampai sekarang kami tempatkan dalam kerangka suatu analisis filosofis.

Mari kita mulai dengan merangkum sekali lagi hasil penelitian kita sampai sekarang. Kita bertolak dari pengandaian bahwa orang Jawa secara prinsipil diharapkan untuk menjaga keselarasan sosial. Itu dilakukannya dengan mencegah timbulnya konflik-konflik dan dengan menghormati kedudukan dan pangkat semua pihak dalam masyarakat. Tuntutan itu dapat dimengerti pada latar belakang suatu anggapan bahwa keselarasan dalam masyarakat berhubungan erat dengan keselarasan kosmis: kedua-duanya saling mengandaikan. Dari keselarasan kosmos tergantung keselamatanku sendiri. Maka untuk menjamin keselamatannya manusia harus melakukan apa yang bisa dilakukan dan itu berarti, ia tidak mengganggu gugat keselarasan masyarakat. Namun keselarasan itu baru sempurna apabila diimbangi dan ditunjang oleh keselarasan batin. Demi tujuan itu manusia harus mengontrol hawa napsunya dan dalam batinnya mengembangkan sikap *sepi ing pamrih*. Berdasarkan sikap itu manusia dapat dengan tenang dan setia memenuhi kewajiban-kewajiban yang ditugaskan kepadanya oleh pangkat dan nasibnya (*ramé ing gawé*). Dengan sikap itu manusia mencapai suatu keadaan psikis yang disebut *slamet*, yaitu ketenangan batin, ketenteraman dan rasa aman. Dengan demikian keselarasan dalam alam luar sesuai dengan keadaan *slamet* dalam batin manusia.

Oleh karena itu pusat etika Jawa adalah usaha untuk memelihara keselarasan dalam masyarakat dan alam raya dan keselarasan itu menjamin keadaan selamat yang dirasakan sebagai nilai pada dirinya sendiri. Namun keselarasan kosmis hanya dapat dipelihara apabila

semua unsur dalam kosmos menempati tempatnya yang tepat. Maka kategori-meta etika Jawa yang terpenting adalah kategori tempat: *sepi ing pamrih* berarti menerima tempatnya sendiri, dan memenuhi kewajiban berarti melakukan apa yang harus dilakukan manusia masing-masing menurut tempatnya dalam kosmos. Maka tuntutan moral kongkret secara hakiki bersifat relatif karena ditentukan oleh tempat masing-masing individu. Setiap individu harus melakukan kewajiban-kewajiban khas yang ditentukan baginya oleh kedudukannya dalam masyarakat dan oleh nasibnya.

Akan tetapi supaya individu dapat bersikap sesuai dengan tempat kosmisnya, diandaikan bahwa ia mengetahui kewajiban-kewajiban yang mengalir daripadanya. Pengetahuan itu pertama-tama diperolehnya dari empat sumber lahiriah, yaitu tuntutan adat-istiadat, tata krama, hirarki dan kerukunan. Namun itu tidak cukup. Bahwa manusia memahami ia memang harus hidup sesuai dengan kewajiban-kewajiban itu, jadi agar ia, begitu dapat kita katakan, harus bersikap moral, hanya dapat diketahuinya dari batinnya sendiri. Batin manusia harus sedemikian peka terhadap kedudukannya dalam masyarakat dan kosmos, sehingga ia "mengerti", bahwa ia harus memenuhi kewajiban-kewajibannya. Pengertian ini membuka diri dalam perasaan batin, dalam *rāsā*. Makin halus perasaannya makin ia dapat menyadari dirinya sendiri, makin bersatu ia dengan kekuatan-kekuatan Ilahi kosmos, dan makin betul arah hidupnya.

Kami akan memulai pertimbangan kami dari titik tolak ini.

1. Etika dan Pengertian

Rasa adalah kategori pengertian. *Rasa* pertama-tama berkembang dalam suasana keluarga inti yang secara ideal bebas dari tekanan dan paksaan, dalam lingkungan keluarga luas dan di antara para tetangga. Di sini orang Jawa mengembangkan kepercayaan dasar ke dalam kelompoknya, di sini berkembang padanya kepekaannya untuk reaksi-reaksi sesamanya, di sini ia mulai mengenal rasa takut terhadap dunia luar yang berbahaya, di sini tumbuhlah di dalamnya sikap-sikap moral dasar seperti kejujuran, kesediaan untuk menolong dan rasa keadilan, di sini ia membatinkan perintah dasar untuk mencegah konflik-konflik sebagai sesuatu yang positif dan belajar untuk memahami struktur hirarkis masyarakat. Dalam proses pertumbuhan ini sikap hidupnya sejak semula distrukturasikan menurut kategori tempat: ia mengalami perbedaan antara dalam (kepercayaan, kehangatan, keakraban, keamanan) dan luar (rasa hormat, malu, sungkan, jarak, bahaya-bahaya); ia belajar untuk membedakan

kedudukan-kedudukan dan pangkat-pangkat yang berbeda dalam masyarakat dan bahwa individu ditentukan oleh kedudukan dan pangkat itu. Ia belajar untuk membedakan kewajiban-kewajiban menurut kedudukan masing-masing dalam masyarakat. Di sini ia menginternalisasikan tuntutan-tuntutan tata krama dan adat istiadat. Dengan demikian berkembanglah *rasa*-nya. Melalui *rasa*-nya ia tahu bagaimana ia harus membawa diri dan kelakuan yang sesuai menjadi kebiasaannya.

Di sini kelihatan ciri pertama etika Jawa: di dalamnya unsur pengertian sangat ditekankan. Segala-galanya tergantung dari apakah orang mengetahui tempat sosial dan dengan demikian tempat kosmisnya. Siapa yang mengetahuinya akan juga bertindak dengan betul, dan siapa yang bertindak salah rupa-rupanya tidak mengetahui tempatnya atau situasi kosmisnya. Tekanan pada unsur pengertian juga nampak, seperti telah kita lihat, dalam paham orang Jawa tentang kelakuan yang salah sebagai kekurangan pengertian (*durung ngerti*).

Yang di sini menyolok bukanlah fakta itu sendiri bahwa dalam etika Jawa pengertian memainkan peranan. Di mana terdapat etika, tentu juga terdapat peraturan-peraturan, dan hanya orang yang mengetahuinya bisa memenuhi tuntutan-tuntutannya. Yang khusus dalam etika Jawa ialah eksklusivitas yang dimiliki oleh unsur pengertian di dalamnya. Bukan hanya bahwa kelakuan yang betul mengandaikan pengetahuan tentang norma-norma moral, melainkan pengertian yang betul sudah menjamin tindakan yang betul juga. Siapa yang mengikuti hawa napsunya atau hanya mengejar kepentingan egoisnya sendiri, berbuat demikian bukan karena ia tidak mau, melainkan karena ia belum mencapai pengetahuan yang betul. Kehendak sebagai kemampuan yang berbeda dari pengertian oleh orang Jawa tidak banyak diperhatikan. Kita misalnya melihat bagaimana anak Jawa sedapat-dapatnya dijauhkan dari pengalaman-pengalaman frustrasi selama anak itu belum dapat mempergunakan akal budinya, di mana yang terakhir itu diukur pada kemampuan anak untuk memahami hubungannya terhadap dunia luar. Begitu pula penguasaan diri di bidang seksual dianggap di luar kemampuan individu biasa sehingga pengawasan sosial harus semakin ketat. Etika Jawa adalah etika pengertian karena kelakuan yang tepat dianggap sudah terjamin oleh pengertian yang betul sedangkan di samping itu kehendak tidak diberi perhatian.

Namun dengan demikian muncullah pertanyaan yang menentukan yaitu apa yang dipahami orang Jawa dengan pengertian. Sebagaimana

telah kami singgung, pengertian bagi orang Jawa adalah suatu proses yang jauh lebih luas dari pada apa yang disindirkan oleh kata itu sendiri. Pengertian sering dipahami sebagai kontrol kognitif terhadap sejumlah unsur. Bertambah pengetahuannya lantas diartikan sebagai penambahan unsur-unsur baru terhadap perbendaharaan unsur-unsur yang telah dikuasai secara kognitif. Namun bagi orang Jawa pengertian itu bukanlah suatu peluasan harta benda kognitif manusia, semacam pencernaan unsur-unsur baru dari alam luar terus-menerus, melainkan suatu proses perkembangan pada subyek yang mengerti itu sendiri. Melalui pengertian subyek yang mengerti sendiri mengalami pertumbuhan. Dalam pengertian orang menjadi lebih sadar terhadap realitas yang benar. Proses itu pertama-tama mengandaikan bahwa manusia melepaskan diri dari anggapan-anggapan, pendapat-pendapat dan bayangan-bayangan yang dangkal, kasar, sementara, lahiriah belaka. Pengertian dapat dipahami sebagai proses pembebasan dari keterikatan pada bayang-bayang yang sementara dan lahiriah. Pembebasan itu bergandengan dengan suatu proses penghalusan dan pembatinaan daya persepsi batin. Pengertian itu bukanlah hasil kemajuan rajin dari pengetahuan ke pengetahuan, melainkan apa yang tetap tinggal apabila manusia sudah menanggalkan segala apa yang bersifat sementara.¹

Sebagaimana telah kita lihat orang Jawa memahami pengertian macam itu sebagai *rasa*. *Rasa* berarti menembus ke yang hakiki. Melalui pengertian kita semakin sampai pada realitas kita sendiri. Dalam *rasa* terjadi suatu pertumbuhan atau pendalaman kepribadian. Pengertian semacam itu bukan sesuatu yang lahiriah, kebetulan, kuantitatif, melainkan suatu realitas pada subyek yang mengerti itu sendiri. Subyek diubah dan diperdalam di dalamnya. Maka dari itu suatu pengertian yang lebih benar, jadi suatu *rasa* yang lebih mendalam, sekaligus berarti juga suatu cara merasa dan bertindak yang baru, yang lebih mendalam dan lebih benar, bahkan suatu sikap baru manusia seluruhnya. Dari paham pengertian ini dapat dimengerti mengapa kehendak tidak memperoleh perhatian khusus: pengertian sendiri merupakan kejadian yang sedemikian luas sehingga di dalamnya seluruh kepribadian

¹ Untuk memandang etika Jawa dari segi ini saya dirangsang oleh penelitian Artur C. Danto terhadap etika India (Mysticism and Morality); Danto menulis: "*The Indian conceives of knowledge in practical terms, as leading directly to felicity. But knowledge is not, as with Socrates, specifically individuated with regard to its object, viz the Good, but rather it is seen as the product of a certain kind of transformation. It is what is left when false beliefs are removed,*" (op. cit. 18).

dianggap terjangkau. Orang yang pengertiannya diperdalam dalam *rasa* dengan sendirinya akan bersikap lain. Maka juga tidak mengherankan bahwa "pengertian" bagi orang Jawa dekat dengan "kekuatan batin." (*kasektèn*) sebagaimana misalnya terungkap dalam kata *ngèlmu*: *ngèlmu* sekaligus berarti "ilmu pengetahuan", "pengertian" (lebih-lebih dalam arti mistik) dan "kekuatan magis", misalnya dalam arti suatu kemampuan khusus untuk pembelaan diri secara fisik.²

Bagaimana etika pengertian Jawa kalau dilihat dari pandangan Sokrates bahwa keutamaan bisa diajarkan?³ Sokrates bertolak dari pengandaian bahwa siapa yang melakukan sesuatu yang jahat, melakukannya tidak demi kejahatan itu sendiri, melainkan demi sesuatu yang baik yang dilihatnya dalam yang jahat itu. Menurut Sokrates orang hanya melakukan yang jahat karena ia tidak tahu apa sebenarnya yang baik baginya. Keutamaan adalah masalah pengetahuan. Apabila seseorang diberi pengajaran tentang apa yang sebenarnya baik baginya, ia akan bertindak sesuai dengan itu, artinya sesuai dengan keutamaan. Kelakuan yang baik di sini nampaknya merupakan akibat pengertian ke dalam rasionalitas spesifik tindakan yang baik itu. Makin luas wilayah pengertian yang diperoleh seseorang melalui pengajaran (atau karena belajar sendiri), makin luas pula wilayah kelakuannya yang baik. Tekanan di sini terletak pada obyek pengertian yang harus semakin diketahui. Sedangkan dalam pandangan Jawa tekanan terletak pada perubahan subyek yang mengerti itu sendiri. Subyek itu tidak pertama-tama perlu diberi pelajaran tentang apa yang betul atau masuk akal secara obyektif, melainkan ia harus ditunjukkan jalannya ke dalam batinnya sendiri. Menurut pandangan Jawa pengertian itu bukan hanya suatu tindakan intensional, melainkan suatu perubahan pada manusia sendiri yang bersifat tetap. Pengertian merupakan peluasan kekuasaan dan pendalaman eksistensi subyek yang mengerti itu sendiri. Siapa yang menembus sampai kepada lapisan-lapisan keakuannya sendiri yang lebih mendalam, melihat segala-galanya dalam cahaya baru, dan

² Pencak silat yang dewasa ini banyak diajarkan dalam pelbagai aliran dan klab berlatar belakang religius, sebagai usaha mistik untuk mencapai kesaktian; dewasa ini pun perlu adanya seorang guru dan tata tertib religius. — Bahwa *ngèlmu* di samping "pengetahuan mistik" dan "ilmu (pengetahuan)" juga berarti "kesaktian" memperlihatkan bahwa kesaktian itu sendiri hanyalah bentuk tertinggi kemampuan manusia untuk bertindak pada umumnya; bdk. C. Geertz 1958, 424.

³ Bdk. Platon, Protagoras 361 b; Menon 87 c — 89 a; Apol. 15 d — 26 a; Aristoteles, Ethika Nikomacheia (Eth. Nik.) VI, 13.

oleh karena itu ia memperoleh suatu sikap baru yang menyeluruh sehingga caranya untuk bertindak pun akan berubah. Karena pengertian tidak terutama dipahami sebagai penerimaan informasi-informasi baru, melainkan sebagai perubahan pada dirinya sendiri, maka sikap-sikap moral bagi orang Jawa tidak dapat diajarkan dalam arti Sokrates. Tentang hidup yang tepat tidak mungkin diberi informasi dan juga tidak mungkin diadakan dialog-dialog pintar secara "maieutis", melainkan hidup yang tepat merupakan hasil suatu proses pertumbuhan batin subyek. Tentu saja kewajiban-kewajiban masing-masing perlu dipelajari, tetapi "sikap moral" yang mendasarinya adalah masalah *rasa*, masalah realitas yang telah dicapai oleh subyek, dan tidak dapat disampaikan sebagai suatu pengetahuan. Dalam arti ini anggapan Jawa tentang etika lebih dekat dengan Aristoteles karena menurut Aristoteles etika hanya bisa diajarkan kepada orang yang sudah memiliki suatu *rasa* moral.⁴

Begitu pula menurut anggapan Jawa pembicaraan tentang sikap batin yang betul dan tentang kewajiban-kewajiban masing-masing sudah mengandaikan adanya suatu *rasa* moral. Dari orang yang belum dapat mempergunakan akal budi, jadi yang belum mengembangkan *rasa*-nya, orang Jawa juga tidak mengharapakan kelakuan yang betul. Tetapi ada perbedaan antara pandangan Jawa dan Aristoteles. Aristoteles membedakan keutamaan-keutamaan etis dari yang dianoetis: karena keutamaan-keutamaan etis sebagai sikap kehendak dapat diperoleh melalui latihan kehendak, maka bagi Aristoteles latihan kehendak merupakan unsur sendiri dalam usaha moral (untuk bertindak betul secara moral dibutuhkan di samping *phronesis* yang termasuk keutamaan dianoetis juga keutamaan-keutamaan etis, dan keutamaan-keutamaan etis dipelajari melalui pembiasaan,⁵ jadi dengan terus-menerus melakukan tindakan keutamaan itu; namun hal itu adalah masalah kehendak⁶). Sedangkan dalam pandangan Jawa sikap dasar yang betul, *rasa* yang semakin mendalam dan benar, dengan sendirinya akan menghasilkan sikap-sikap etis yang tepat. Karena *rasa* merupakan suatu realitas dan siapa yang mencapainya dengan sendirinya bersikap sesuai dengan realitasnya yang baru itu.

2. Bukan Masalah Aksi

Bahwa dalam pandangan Jawa sikap dasar moral, atau *rasa* yang benar, dengan sendirinya menjamin kelakuan yang tepat, sedangkan

⁴ Eth. Nik. I, 2.

⁵ Eth. Nik. II, 1.

⁶ Eth. Nik. III, 1.

etika-etika Barat sangat mementingkan latihan kehendak untuk melaksanakan apa yang dipahami sebagai kewajiban moral oleh akal budi, nampak juga dari ciri khas kedua etika Jawa: tujuan terakhir etika ini bukanlah suatu aksi.

Sebagaimana telah kita lihat, etika Jawa memang menuntut agar setiap orang memenuhi kewajiban-kewajiban pangkat dan kedudukannya. Setiap orang harus melakukan apa yang ditugaskan kepadanya oleh kedudukan sosialnya dan oleh nasib pribadinya dalam dunia. Etika Jawa bukan suatu etika kemalasan. Tetapi tindakan yang dituntut itu bukanlah suatu aksi, bukan suatu gerakan ke luar dari diri sendiri, dan tujuannya bukanlah suatu perubahan kategoris terhadap dunia. Etika Jawa tidak bermaksud untuk mengubah dunia yang ada menjadi dunia lain yang lebih baik. Sebagaimana telah diutarakan, perubahan semacam itu menurut pandangan dunia Jawa tidak berada dalam jangkauan kekuatan manusia, bahkan sama sekali tidak berada dalam perspektifnya. Dunia adalah suatu keadaan, walaupun suatu keadaan dinamis. Kekuatan-kekuatan yang sebenarnya bergiat di dalamnya bersifat gaib dan tidak kelihatan dan kadang-kadang dipersonifikasikan sebagai roh-roh, tetapi akhirnya hanya merupakan ungkapan dari energi kosmis yang satu itu yang mengerjakan segalanya dalam segalanya. Berkat energi kosmis itu setiap unsur dalam dunia mempunyai gerakan-gerakan tertentu, dan dengan melakukan gerakan-gerakan itu keseluruhannya tetap tenang dan tetap sama. Jadi gerakan-gerakan itu tidak mengubah relasi-relasi antara unsur-unsur dunia, melainkan justru mempertahankannya. Paham itu dapat kita bandingkan dengan gerakan bintang-bintang di langit: konstelasi mereka tetap dalam keselarasan total justru karena setiap badan di langit mempertahankan jalurnya, jadi bergerak. Dalam arti ini melaksanakan keutamaan-keutamaan masing-masing tidak berarti lain daripada mengikuti garis dunia yang sudah digariskan bagi siapa saja, mirip dengan kapal angkasa yang sesudah ditembakkan ke dalam ruang angkasa dan mesin roket-roket dimatikan mempertahankan gerakan dan arahnya, tanpa suara dan dalam keselarasan sempurna dengan semua kekuatan alam raya. Oleh karena itu pemenuhan kewajiban tidak boleh dipahami sebagai aksi dalam arti bahwa lingkungan mau diubah secara definitif, melainkan berarti kecocokan sempurna dalam keselarasan keseluruhan, bagaikan sebatang pohon yang mengambang di atas sebuah sungai. Apabila pun tindakan dalam dunia menghasilkan suatu perubahan positif maka perubahan itu sebenarnya tidak mengubah sesuatu melainkan mengembalikan keselarasan. Dan sebaliknya, orang yang tidak memenuhi kewajiban-kewajibannya,

entah karena ia bertindak salah, entah karena ia tidak berbuat apa-apa, merupakan gangguan terhadap keselarasan sosial dan kosmis.

Dari paham tentang tindakan manusia ini sekali lagi nampak bahwa pencapaian rasa yang betul, yang juga dapat kita terjemahkan dengan rasa moral atau sikap dasar moral, dengan sendirinya menjamin tindakan yang betul pula. Karena rasa yang betul berarti bahwa batin manusia telah selaras dengan realitas yang sebenarnya, dan oleh karena itu dengan sendirinya mengimplikasikan pemenuhan kewajiban-kewajiban yang dituntut daripadanya.⁷ Melalaikan kewajiban-kewajiban tidak diartikan sebagai tanda kekurangan tekad untuk memenuhi kewajiban-kewajiban yang diketahui, melainkan sebagai kurang-matangan, sebagai tanda bahwa orang itu belum sampai kepada realitas yang sebenarnya. Orang seperti itu barangkali "mengerti" dalam suatu arti yang dangkal apa yang seharusnya dilakukannya, tetapi fakta bahwa ia tidak melakukannya membuktikan bahwa pengertian itu belum menjadi kesadaran, bahwa ia belum merasakannya, bahwa pengertian itu masih belum membatin padanya.

Jadi etika Jawa bukanlah etika aksi. Tujuannya bukan perubahan-perubahan tertentu yang harus dilakukan dalam dan pada dunia, melainkan suatu proses perkembangan kematangan. Kiranya jelas bahwa sifat etika Jawa ini tidak boleh ditempatkan ke dalam kerangka masalah Aristoteles tentang *actio* dan *passio*. Etika Jawa bukan etika passivitas. Apabila Aristoteles menekankan bahwa *eudaimonia* tidak terdiri dalam menerima, melainkan dalam melaksanakan,⁸ maka ia ingin menolak pendapat bahwa manusia menemukan kebahagiaannya, katakan saja kepuasannya, dalam menikmati, apabila segala apa yang biasa diinginkan secara malas sudah tersedia; menurut Aristoteles manusia hanya dapat menemukan kebahagiaannya apabila ia mengaktualkan bakat-bakatnya, apabila ia menjadi nyata secara utuh, hal mana justru terjadi dalam perealisasi bakat-bakat itu. Apabila kita menempatkan pandangan Jawa tentang kewajiban ke dalam kerangka pendapat Aristoteles ini, maka bisa saja dikatakan bahwa individu menurut pandangan Jawa pun hanya dapat mencapai keselamatannya apabila ia memenuhi kewajibannya, jadi apabila ia secara aktif merealisasikan kemampuan-kemampuannya, dan pasti tidak dalam kenikmatan kosong belaka. Tetapi dalam kerangka paham Jawa

⁷ Bdk. Danto, 18: "To see the world right is to remove the need for an action that makes sense only in terms of a set of beliefs that are now seen as false."

⁸ Eth. Nik. I, 6.

bertindak itu tidak dimengerti sebagai pengaktifan bakat-bakat, melainkan sebagai keadaan di mana kita tertanam secara selaras dalam kosmos seluruhnya, sesuai dengan kodrat manusia sebagai unsur kosmos itu.

3. Kedudukan Keutamaan-keutamaan Moral

Etika Jawa memperlihatkan diri sebagai etika pengertian. Dalam hubungan ini timbul pertanyaan mengenai kedudukan keutamaan-keutamaan moral dalam etika ini. Dengan keutamaan moral saya maksud di sini sikap-sikap kehendak yang tetap untuk bertindak secara moral, artinya menurut norma-norma moral dasar.

Kita bertolak dari problematika yang telah muncul dalam hubungan dengan prinsip-prinsip keselarasan sosial. Sebagaimana kita lihat, tuntutan untuk mencegah konflik dan untuk selalu menunjukkan sikap hormat yang tepat amat penting dalam pengaturan tata pergaulan masyarakat Jawa. Masyarakat sangat mengharapkan agar keselarasan dalam masyarakat dipertahankan, dan untuk itu perlu dipelihara suasana rukun serta diakui tempat setiap pihak di dalamnya.

Mengapa keselarasan sedemikian dijunjung tinggi dapat dipahami atas latar belakang pandangan dunia Jawa tradisional. Menurut pandangan itu kekuatan-kekuatan yang sebenarnya bersifat gaib. Semua unsur dalam dunia mengikuti jalur-jalur yang telah ditentukan dan suatu usaha untuk mengubah jalan dunia adalah sia-sia. Maka mengubah dunia sekehendak manusia tidak terletak dalam kemampuannya. Dunia harus diterima seadanya. Manusia hanya dapat menjaga keselarasan dan keseimbangan dan dengan demikian ia menyumbang terhadap kesejahteraan masyarakat. Oleh karena itu suatu idealisme moral yang mempunyai cita-cita tinggi untuk memperbaiki masyarakat dan dunia serta merasa bertanggung jawab untuk mengambil pelbagai sikap yang bertentangan dengan keselarasan tidak masuk akal dan hanya akan menimbulkan gangguan, juga bagi mereka yang mau dibantu atau dimajukan dengan cita-cita tinggi itu. Tak mungkin saya mengubah dunia menurut cita-cita saya seandainya. Saya hanya dapat menyumbang pada keadaan yang lebih tenteram, adil dan sejahtera dengan memenuhi kewajiban yang ditentukan bagi saya menurut aturan masyarakat, jadi dengan mempertahankan kerukunan dan mengakui kedudukan semua pihak dalam tatanan sosial. Hanya dengan menjaga keselarasan saya dapat memajukan kesejahteraan masyarakat.

Maka dari itu norma-norma moral, juga yang tertinggi, tidak pernah berlaku kategoris. Satu pun jangan dilebih-lebihkan, jangan

dipaksakan mati-matian, atas nama norma dasar apa pun tidak dibenarkan untuk melibatkan diri seratus persen, untuk kehilangan jarak dan pandangan bagi keseluruhan. Usaha bersemangat demi untuk mewujudkan cita-cita luhur yang dimutlakkan dan melebihi ukuran yang ditentukan oleh kewajiban-kewajiban sosial yang terkena pada kedudukan seseorang, bagi orang Jawa merupakan percobaan yang kurang estetis dan terutama bodoh untuk melampaui batas-batasnya sendiri, suatu usaha yang hanya dapat menyebabkan ketidaktenangan dan perasaan kaget yang tidak diinginkan. Atas nama keutamaan-keutamaan atau demi tanggung jawab terhadap sesama pun tidak dibenarkan untuk memutlakkan tindakannya sendiri karena bagaimana pun juga tidak mungkin untuk membantu satu sama lain melebihi kemungkinan-kemungkinan yang selalu sudah ditentukan oleh tatanan keseluruhan.

Atas dasar pertimbangan itu dapat dimengerti mengapa masyarakat Jawa merasa berkepentingan untuk melindungi keselarasan melalui tuntutan keras agar segenap pihak menguasai diri, menjaga suasana rukun dan mengakui kedudukan masing-masing pihak. Dapat dimengerti bahwa tuntutan itu sudah dibatinkan sejak kecil sehingga orang tidak mudah akan bertindak tidak rukun dan tidak hormat. Oleh karena itu etika Jawa memberi tekanan utama pada keutamaan-keutamaan yang membangun disposisi kehendak untuk selalu menjaga keselarasan dalam masyarakat, jadi disposisi-disposisi untuk menjauhi konflik dan untuk menunjukkan hormat. Keutamaan-keutamaan itu adalah untuk membatasi diri (*sepi ing pamrih*) dan kesediaan untuk memenuhi kewajiban masing-masing dengan setia (*ramé ing gawé*).

Dua keutamaan dasar etika Jawa ini mempunyai beberapa ciri teoretis yang cukup menarik. Pertama, keutamaan-keutamaan itu bersifat formal dan negatif. Artinya, tidak dikatakan sikap mana yang dituntut melainkan sikap mana yang harus dicegah. Yang dituntut adalah suatu kesediaan hati pada umumnya, bukan suatu sikap tertentu. *Sepi ing pamrih* berarti menahan diri, tidak mementingkan diri, sedangkan apa yang lalu harus secara positif dilakukan atas dasar sikap lepas-diri itu ditentukan oleh masyarakat. Sikap *ramé ing gawé* pun tidak menentukan sikap atau tindakan tertentu, melainkan baru diisi oleh kewajiban pangkat dan kedudukan masing-masing dalam masyarakat. *Sepi ing pamrih* adalah kesediaan untuk tidak menomorsatukan diri sendiri, *ramé ing gawé* adalah kesediaan untuk melakukan apa saja yang menjadi kewajiban — tanpa menentukan apa yang menjadi kewajiban itu. Ciri kedua dari dua keutamaan formal itu

adalah bahwa intinya terdiri dalam kesediaan untuk membatasi serta menyesuaikan diri dengan harapan-harapan masyarakat. Orang yang *sepi ing pamrih* tidak lagi mempertahankan haknya untuk mengusahakan tujuan-tujuan dan kepentingan-kepentingannya sendiri, baik yang bersifat bukan moral maupun yang bersifat moral. Dan orang yang *ramé ing gawé* bersedia untuk memenuhi apa saja yang menunjukkan diri sebagai kewajiban pangkat dan kedudukannya. Dua-duanya menuntut agar bukan kehendak saya yang menjadi penentu sikap saya, melainkan harapan masyarakat.

Namun situasi ini menghadapkan kita dengan suatu pertanyaan: bagaimana saya harus bersikap apabila masyarakat mengharapkan sesuatu dari saya yang bertentangan dengan kesadaran moral atau suara hati saya sendiri? Apakah saya lalu harus *sepi ing pamrih* dalam arti bahwa saya menomorduakan penilaian saya sendiri dan mengikuti tuntutan masyarakat begitu saja? Selalu? Sehingga mengikuti suara hati akan dinilai sebagai pamrih? Atau saya tetap mengikuti suara hati saya hal mana lantas berarti bahwa saya tidak lagi merelakan diri untuk secara mutlak mengikuti harapan masyarakat? Hal yang sama berlaku terhadap sikap *ramé ing gawé*: Apakah saya harus menjalankan kewajiban yang melekat pada pangkat dan kedudukan saya dalam masyarakat juga apabila bertentangan dengan suara hati saya?

Selama suatu masyarakat berada dalam keadaan harmonis dan homogen, konflik-konflik antara harapan moral masyarakat dan suara hati anggota-anggotanya jarang akan terjadi, dan kalau terjadi maka belum akan disadari implikasinya. Tetapi semakin sistem normatif suatu masyarakat menjadi pluralis dan tantangan-tantangan yang menghadapi individu bertambah kompleks, semakin sering pula suatu konflik antara suara hati individu dan harapan masyarakat akan muncul. Kita sudah membicarakan konflik itu dalam hubungan dengan prinsip-prinsip keselarasan yang kalau dimutlakkan sudah pasti akan mengurangi otonomi moral individu, karena individu tidak lagi diakui haknya untuk bertindak menurut kesadarannya akan kewajibannya. Dilema itu sekarang kembali dalam hubungan dengan dua sikap batin utama yang dituntut dalam etika Jawa, *sepi ing pamrih* dan *ramé ing gawé*.

Masalahnya bukan dua sikap itu pada dirinya sendiri, seperti juga halnya dengan tuntutan untuk mengelakkan konflik dan untuk menunjukkan hormat. Dua sikap itu kiranya dapat diketemukan dalam kebanyakan etika di dunia. Yang menentukan adalah bobot sikap-sikap itu dalam etika masing-masing. Kalau di samping dua sikap itu masih dituntut sekian banyak sikap lain yang sama derajatnya, tidak ada

masalah. Sikap-sikap itu dituntut secara *prima facie*, dan jelaslah bahwa orang sering, tetapi tidak selalu, harus, bahkan boleh, menyesuaikan diri dengan harapan-harapan lingkungan. Sedangkan apabila dua sikap itu menjadi sikap utama satu-satunya, dengan sendirinya otonomi moral manusia dibatasi. Karena lantas sikap etis dikembalikan pada penguasaan diri dan ketaatan terhadap keadaan masyarakat. Kemungkinan bahwa keadaan itu sendiri harus dikritik, bahwa adat-istiadat harus didobrak karena misalnya menunjang ketidakadilan, bahwa kerukunan adalah palsu karena tidak dicapai dengan jujur, bahwa pihak yang harus dihormati harusnya ditentang karena menyalahgunakan wewenangnya, lantas tertutup. Dalam hubungan ini perlu juga dipertanyakan di mana, dan dalam bentuk apa, dengan kata-kata mana, dalam etika Jawa dapat diketemukan dua keutamaan yang justru berfungsi untuk mengimbangi sikap seperti *sepi ing pamrih* dan *ramé ing gawé*, yaitu tuntutan untuk mengambil sikap moral sendiri dan keberanian moral. Yang pertama menuntut agar kita jangan pernah menelan begitu saja apa yang oleh pihak luar — lingkungan sosial, adat-istiadat, negara, ideologi — dikemukakan sebagai kewajiban moral; yang kedua menuntut agar kita bersedia untuk mempertahankan sikap yang sudah kita sadari sebagai kewajiban pun pula apabila dicela oleh pihak lain. Dua sikap itu memang terang-terangan bertentangan dengan pemutlakan tuntutan untuk mencegah konflik dan untuk menunjukkan sikap hormat. Tanpa dua sikap itu suatu etika tidak akan dapat mempertahankan otonomi dan dengan demikian martabat moral manusia seutuhnya. Barangkali tantangan itu akan dialami oleh setiap etika. Barangkali setiap masyarakat pernah menekankan suasana rukun dan tatanan sosial selama struktur-strukturnya masih utuh, bukan hanya masyarakat Jawa. Tetapi semakin suatu masyarakat ditantang, semakin juga akan ditantang tekanan yang diberikan pada kerukunan dan susunan hirarkisnya. Semakin akan terjadi konflik antara harapan agar struktur-struktur masyarakat itu dihormati dan dipertahankan serta tidak dibahayakan oleh pikiran, cita-cita dan idealisme-idealisme subyektif anggota-anggotanya, dengan tuntutan agar orang bersedia untuk bertanggung jawab sendiri, untuk tidak menyesuaikan diri begitu saja, agar ia menentang suatu keadaan yang tidak baik. Situasi itu akan menghadapkan masyarakat itu pada tantangan dan alternatif yang dulu belum dikenal.

Dalam hubungan dengan masyarakat Jawa perlu kita perhatikan dua hal. Pertama, kalau masyarakat Jawa tradisional memberikan tekanan besar pada pemeliharaan keselarasan sosial, sehingga dipertanyakan

sikapnya terhadap keberanian untuk bertanggung jawab secara individual, maka itu bukanlah sesuatu yang bersifat sewenang-wenang dan tidak menunjuk pada suatu kekurangan dalam paham moral. Tekanan itu, seperti telah kita lihat, dapat dimengerti sebagai akibat keyakinan-keyakinan deskriptif tertentu tentang kodrat realitas dan kelakuan manusia. Pengertian itu sendiri bersifat moral: Tekanan pada hirarki sosial dan kerukunan di atas tanggung jawab moral individual sendiri berdasarkan pertimbangan moral. Hubungan antara unsur-unsur deskriptif dan normatif dalam pandangan dunia Jawa diadakan melalui satu premis normatif yang mempunyai martabat moral tinggi, yaitu premis bahwa manusia harus bersikap sedemikian rupa sehingga ia jangan sampai merugikan masyarakat dan dirinya sendiri. Bahwa tanggung jawab individual berkurang nilainya dengan kemungkinan pembatasan otonomi yang terimplikasi di dalamnya adalah akibat premis normatif itu pada latar belakang paham Jawa mengenai hakekat realitas. Secara sederhana: apabila kekuatan-kekuatan nyata dalam dunia bersifat gaib, otonomi manusia mesti berada dalam bahaya.

Kedua, perlu diperhatikan bahwa keutamaan-keutamaan yang didesak ke samping oleh prinsip-prinsip keselarasan itu dalam masyarakat tetap dinilai tinggi dan diharapkan dapat berkembang. Kita telah melihat bahwa kesadaran akan nilai keutamaan-keutamaan itu tumbuh dalam pengalaman-pengalaman di lingkungan keluarga dan, misalnya, mendapat ungkapan dalam figur Semar. Namun keutamaan-keutamaan itu disaingi dalam daya motivatif oleh perasaan masyarakat bahwa keselarasan harus dijamin sebagai nilai tertinggi, demi keselamatannya.

Pertimbangan-pertimbangan ini memperlihatkan betapa mendalam nilai-nilai dan sikap-sikap moral dalam sebuah masyarakat dipengaruhi oleh keyakinan-keyakinan deskriptif atau pandangan dunia masyarakat itu. Sikap-sikap moral dasar masyarakat Jawa berkembang terutama dalam lingkungan keluarga. Di situ orang Jawa belajar untuk memperhatikan sesamanya, untuk berbelas kasih, untuk merasa terdorong untuk membantu sesama yang menderita, ia mengalami kejujuran dan kesetiaan sebagai nilai yang tinggi, ia mengembangkan rasa keadilan yang peka dalam pelbagai dimensi, ia belajar untuk puas dengan apa adanya dan untuk bekerja keras. Kerukunan dan penerimaan sesama dalam kedudukannya masing-masing termasuk di situ. Semuanya itu merupakan suatu tenunan kesadaran moral yang menunjang kemampuan orang Jawa untuk memberikan penilaian moral yang wajar dan untuk bertanggung jawab secara moral.

Tetapi sekaligus masyarakat Jawa tradisional percaya bahwa manusia sendiri sebetulnya tidak dapat berbuat apa-apa, bahwa kehidupannya ditentukan oleh kekuatan-kekuatan gaib, bahwa keselamatannya tergantung dari apakah ia dapat menyesuaikan diri dengan kekuatan-kekuatan itu, bahwa setiap kekacauan dan kegoncangan membawa bahaya. Orang sederhana menerjemahkan penghayatan itu ke dalam kepercayaan akan roh-roh yang perlu ditenteramkan. Kekuasaan politik dihayati sebagai manifestasi kekuatan kosmis dan dikaitkan dengan kesaktian. Usaha mistik mau meminimalisasikan peranan keakuan individual dengan melarutkannya dalam dasar jiwa yang Ilahi di mana semua keakuan melebur menyatu. Dan seluruh pandangan itu dipersatukan oleh kepercayaan bahwa segala apa telah ditentukan secara tak terelakkan oleh takdir.

Kepercayaan itulah yang memaksa masyarakat untuk mementingkan kerukunan dan pengakuan terhadap tatanan masyarakat dengan sedemikian menyolok: setiap konflik dan kekacauan membahayakan keselarasan hubungan dengan alam gaib. Kalau manusia tidak berdaya, kalau segalanya telah ditentukan oleh takdir, nilai-nilai moral lain dalam masyarakat akan kalah terhadap tuntutan untuk memelihara keselarasan sebagai jaminan keselamatan masyarakat, tanggung jawab moral individual tidak banyak bermanfaat dan otonomi moral individu dibatasi terhadap kekuatan-kekuatan itu.

4. Relativasi Baik dan Buruk

Salah satu ciri etika-etika yang mementingkan fungsi kehendak adalah bahwa dibedakan dengan tajam antara yang baik dan yang jahat. Karena paham kejahatan secara hakiki menyangkut kehendak: yang jahat ialah kehendak akan yang salah secara moral. Karena norma-norma tindakan yang secara moral betul mewajibkan dengan mutlak maka siapa yang tahu bagaimana ia seharusnya bertindak tetapi tidak juga bertindak demikian melanggar kewajibannya yang mutlak. Ia melakukan tindakan yang diketahuinya sebagai salah dalam arti moral. Tindakan semacam itu disebut jahat. Dari kewajiban mutlak untuk bertindak betul secara moral dapat disimpulkan bahwa suatu duduk perkara yang dicirikan oleh kenyataan bahwa seseorang secara sadar melanggar norma-norma moral, mutlak tidak boleh ada. Maka dalam suatu etika kewajiban yang jahat mutlak tidak boleh ada. Bahkan andai kata ada unsur-unsur dalam suatu duduk perkara yang jahat, yang, kalau dilihat dari pelbagai segi, akan membawa keuntungan, namun unsur-unsur positif itu tidak akan merobohkan penilaian bahwa

duduk perkara itu tidak boleh ada. Keadaan ideal yang selalu harus diusahakan adalah keadaan di mana yang jahat tidak ada.

Pemisahan tak terdamaikan antara baik dan buruk ini dalam etika Jawa diperlunak dari dua sudut. Pertama, dalam etika Jawa tindakan moral yang salah tidak dianggap masalah kehendak buruk, melainkan akibat kekurangan pengertian: orang seperti itu disebut *durung ngerti*, ia belum mencapai pengertian. Orang demikian tidak terutama dianggap jahat, melainkan kurang berkembang sebagai manusia, ia dianggap berada di tingkat sama dengan anak-anak dan orang gila. Ia tidak pertama-tama menimbulkan kemarahan moral melainkan perasaan sesal dan pandangan rendah. Dengan kekurangan pengertian ini tidak dimaksud bahwa norma-norma moral sama sekali tidak diketahui, hal mana juga diakui dalam etika-etika lain yang membedakan antara tindakan jahat di satu pihak dan tindakan yang salah secara obyektif tetapi secara subyektif dimaksud baik (atau *indiferent*) di lain pihak. Melainkan bisa saja terjadi individu yang bersangkutan mengerti peraturan moral yang bersangkutan dan dalam arti dangkal juga mengerti bahwa ia harus bertindak sesuai dengan itu, tetapi ia tidak berbuat menurut pengetahuannya itu, misalnya karena ia dibawa oleh hawa napsu, atau untuk mencapai sesuatu keuntungan pribadi tertentu. Juga pada orang semacam itu orang Jawa tidak bicara tentang kehendak jahat, melainkan sikapnya dimaklumi sebagai pengertian yang kurang, sebagai kekurangmatangan manusiawi dalam arti yang sama seperti misalnya di Barat orang bicara tentang kekurangmatangan moral. Orang itu disayangkan karena ia masih berada di tingkat orang yang belum berbudaya. Ia bukan jahat melainkan bodoh. Kelakuan yang bodoh memang harus disayangkan, tetapi tidak ada gunanya untuk menjadi marah. Sebaliknya, karena kesesuaian sikap seseorang dengan norma-norma moral merupakan masalah perkembangan batin orang yang bersangkutan, dan perkembangan itu bagaimanapun juga tidak bisa dipaksakan (namun bisa dimajukan), maka sikap yang salah memang harus diharapkan akan terjadi dan apabila kita menjadi marah karenanya, itu akan merupakan tanda kesempitan kita sendiri. Apabila pun sikap kurang matang seperti itu harus disayangkan dan dalam arti itu tidak boleh ada, namun di lain pihak sikap itu memang sesuai dengan tingkat perkembangan yang bersangkutan dan karena itu sebetulnya biasa saja, jadi tidak bisa dikatakan bahwa sikap kurang matang itu sama sekali tidak boleh ada. Cukup menarik perhatian bahwa dalam bahasa Jawa tidak ada kata khusus untuk kata "jahat": kata *ala* yang dipergunakan untuk "jahat" juga berarti "buruk", itu pun tidak hanya dalam arti moral.

Masih dalam suatu arti kedua struktur logis etika Jawa mencegah pembentukan paham tentang yang jahat sebagai sesuatu yang tidak boleh ada. Kita melihat bahwa tindakan yang betul selalu relatif terhadap tempat. Dengan itu kita maksud bahwa setiap individu ditentukan kewajiban-kewajibannya oleh tempatnya dalam masyarakat dan kosmos. Tetapi kosmos sebagai keseluruhan adalah penuh ketegangan dan rahasia-rahasia. Dalam rangka pandangan itu tidak begitu mengherankan kalau ada tempat-tempat kosmis dan nasib-nasib individual yang menuntut sikap-sikap yang bertentangan dengan norma-norma biasa, artinya yang berlaku umum bagi tindakan moral yang betul, dan justru karena itu sikap-sikap yang nampaknya menyeleweng itu perlu demi pemeliharaan keseluruhan. Di sini kita sampai pada toleransi Jawa yang termasyur yang selalu memperhitungkan kemungkinan bahwa ada individu-individu dan bangsa-bangsa seluruhnya yang dalam keseluruhan kosmos mendapat peranan-peranan yang antagonistik. Kita telah menyinggung kemungkinan itu secara singkat di mana kita memperlihatkan bahwa di samping empat sumber penentuan biasa tentang tindakan yang betul, yaitu adat istiadat, tata krama, prinsip kerukunan dan prinsip hormat, selalu masih terbuka kemungkinan suatu panggilan individual, dan atas nama panggilan itu individu yang bersangkutan bisa berhak untuk mengambil sikap dan tindakan yang sama sekali bertentangan dengan aturan-aturan yang ditentukan oleh empat sumber yang lain tadi.

Tindakan semacam itu akhirnya harus melegitimasi diri oleh kekuatan yang ada padanya. Sebagai akibat relativitasnya terhadap tempat etika Jawa cukup luas untuk dapat menerima suatu kelakuan dalam kerangkanya yang ekstrem anormal. Di mana kelakuan itu mencampuri hak-hak dan kebiasaan-kebiasaan anggota masyarakat lain, artinya masyarakat merasa dirugikan, masyarakat tentu akan menentangnya (dan berhadapan dengan pertentangan itu akan kelihatan apa yang sebenarnya ditakdirkan), karena itu pun termasuk aturan main, tetapi reaksi masyarakat itu tidak dilatarbelakangi penilaian bahwa tindakan semacam itu mutlak tidak boleh ada. Bagi kesadaran Jawa di sini kiranya Mahabarata sangat berpengaruh, dengan ketegangan-ketegangannya, dengan keniscayaan bahwa apa yang telah ditentukan tidak dapat dielakkan, dengan kenyataan bahwa semua wayang harus memainkan peranan mereka, entah baik entah buruk, dengan peperangan berdarah yang tak terhindarkan dan tragikanya yang mendalam. Kecuali itu kita telah melihat bahwa justru dalam Mahabarata timbangan penilaian moral tidak seimbang: Pandawa dan kawan mereka, Kresna, lebih mudah diizinkan melanggar aturan kode

etika ksatria dari pada para Kurawa, itu pun karena mereka telah ditakdirkan akan menang.⁹

Dengan demikian baik dan jahat kehilangan pertentangan mereka yang mutlak. Yang jahat, artinya eksistensi suatu kehendak yang tidak mau mengikuti norma-norma moral, tidak dianggap sebagai jahat, melainkan sebagai akibat suatu perkembangan mental yang kurang matang, dan di samping itu orang Jawa harus memperhitungkan kemungkinan bahwa apa yang tidak disetujuinya, dalam keseluruhan mempunyai suatu arti juga dan oleh karena itu sudah ditakdirkan.

5. Moral dan Estetika

Sudah beberapa kali kita menemukan bahwa menurut etika Jawa tindakan kita harus terarah pada pemeliharaan keselarasan dalam masyarakat dan alam raya sebagai nilai tertinggi. Tindakan kita betul apabila mendukung keselarasan ini, apabila kita menempati tempat kita dalam keseluruhan secara selaras. Sebaliknya suatu tindakan yang mengganggu keselarasan, yang menghasilkan kepincangan, ketidaktenangan dan kebingungan dalam masyarakat adalah salah. Dalam hubungan ini ada dua kategori kunci yang dipergunakan dalam etika Jawa untuk mengatur semua unsur lahir dan batin, yaitu kategori *alus* (halus) dan *kasar*.

Kita mengenal "halus" sebagai istilah yang mengungkapkan kehalusan suatu permukaan, kehalusan dalam kelakuan, kepekaan, ketampanan, kesopanan, dan sebagainya. "Kasar" adalah segalanya yang berlawanan dengan halus. Halus adalah tanda keselarasan yang sempurna. Apabila masyarakat berada dalam keadaan selaras maka semuanya berjalan dengan enak, tenang dan seakan-akan dengan sendirinya, keselarasan alam nampak dalam kesuburannya, tak ada malapetaka dan bencana, kekuatan-kekuatannya mengalir dengan tenang, tanpa menimbulkan perhatian, mirip dengan putaran roda sebuah generator raksasa yang karena kecepatannya dan kehalusannya tak lagi kelihatan gerakannya. Halus adalah seseorang yang sudah

⁹ Pada tahap penentu Bratayuda Jayabinangun, Bima, Pandawa kedua yang lurus hatinya, berhadapan dengan Prabu Suyudana, raja Kurawa. Kekuatan mereka seimbang. Maka Kresna menyuruh Bima untuk memukul paha Suyudana, suatu pukulan yang terlarang menurut etika perjuangan ksatria. Suyudana roboh. Tindakan Bima dapat dinilai sebagai betul karena sikap ksatria dan kejujuran bukanlah norma-norma mutlak; yang mutlak hanyalah kehendak para dewa, dan mereka memang telah mentakdirkan bahwa Suyudana akan dikalahkan dengan cara ini; bdk. Anderson 1965, 20.

mengontrol kejasmaniannya dan telah mengatur batinnya sehingga ia mencapai *rasa* yang benar. Sebaliknya kelakuan kasar adalah tanda kekurangan kontrol diri dan kekurangmatangan. Halus sekaligus merupakan tanda kekuatan, kasar tanda kelemahan.

Pasangan halus-kasar adalah tolok-ukur orang Jawa untuk menilai semua gejala dalam lingkungannya. Karena halus merupakan hakekat kekuatan-kekuatan kosmis yang berada di belakang gejala-gejala lahiriah maka kehalusan adalah tanda bahwa orang telah menembus sampai ke realitas yang sebenarnya. Memperdalam rasanya berarti membuatnya menjadi lebih halus. Sebaliknya semua unsur kasar merupakan tanda bahwa seseorang belum tembus sampai ke realitas yang sebenarnya. Maka kehalusan adalah tanda eksistensi yang benar. Kehalusan menunjukkan keselarasan dan kekuatan batin. Dan sebaliknya kekasaran memperlihatkan kekurangan keselarasan dan tidak adanya kekuatan batin. Maka kehalusan merupakan suatu kriteria yang mempunyai relevansi moral. Makin halus sesuatu, makin sesuatu itu juga baik dan betul, dan makin kasar sesuatu, makin sesuatu itu buruk dan pantas disayangkan. Maka dari itu kelakuan moral diukur dari segi halus atau kasar kelakuan itu, atau apakah kelakuan itu lebih memperhalus atau memperkasar suatu keadaan. Penilaian menurut tolok-ukur halus dan kasar sebetulnya sama dengan penilaian dari segi keselarasan dan dari segi realitas batin yang sebenarnya.

Contoh Semar dan Kumbakarna memang memperlihatkan bahwa kita harus maju dengan hati-hati. Orang Jawa tidak begitu saja menarik kesimpulan dari tampak lahir kepada batin. Ia selalu memperhitungkan kemungkinan bahwa yang tak terduga dan aneh mengungkapkan kekuatan dan keilahian yang sebenarnya. Di belakang suatu yang tampak kasar bisa tersembunyi suatu batin yang halus. Namun hal itu tidak berlaku sebaliknya. Dari suatu tampak lahir yang halus dapat ditarik kesimpulan pada suatu batin yang halus pula. Namun bagi orang Jawa tidak terdapat identifikasi langsung antara yang lahir dengan yang batin. Dengan pembatasan ini tetap berlaku bahwa makin sesuatu itu halus makin itu juga baik, dan sebaliknya.

Namun halus dan kasar pertama-tama merupakan kategori estetis. Apa yang halus itu juga indah dan yang kasar juga rupanya jelek. Dengan demikian penilaian tentang baik dan buruk berdekatan dengan penilaian estetis. Karena yang baik hanya terlaksana dalam keadaan keselarasan sempurna, dan karena yang buruk selalu merupakan gangguan terhadap keselarasan itu, maka langsung dapat dimengerti

bahwa yang baik itu indah dan yang buruk kelihatan jelek. Yang indah itu baik karena merealisasikan keselarasan, dan gangguan keselarasan nampaknya jelek dan oleh karena itu memang jelek. Memang, kata Jawa untuk "baik" (*becik*) juga dipakai dalam arti "indah" walaupun kata indah juga diungkapkan dengan kata tersendiri (*éndah*). Sedangkan seperti dalam bahasa Indonesia, begitu juga dalam bahasa Jawa tidak ada kata khusus untuk suatu pandangan yang jelek, hanya ada kata *ala* (juga *èlèk*), yang berarti buruk, baik dalam arti estetis maupun dalam arti moral.

6. Etika Kebijaksanaan

Tuntutan dasar etika Jawa adalah tuntutan untuk menyesuaikan diri dengan lingkungan masyarakat dan untuk memenuhi kewajiban-kewajiban yang ditentukan oleh lingkungan itu. Dalam bab ini kami mempertanyakan daya ikat tuntutan-tuntutan itu terhadap individu. Pertanyaan ini erat hubungannya dengan pertanyaan apa yang dapat menjadi motivasi individu Jawa untuk menuruti tuntutan-tuntutan etikanya.

Sebagaimana telah kita lihat maka perbedaan yang menentukan dalam etika Jawa bukanlah antara manusia yang baik dan yang jahat, melainkan antara orang yang bijaksana dan yang bodoh. Siapa yang tidak memenuhi peraturan etika Jawa tidak terutama dianggap sebagai jahat melainkan sebagai bodoh. Siapa yang mengejar hawa napsunya, yang hanya memikirkan pemuasan kebutuhan-kebutuhan egois-langsungnya sendiri, tidak terutama menimbulkan kemarahan moral, melainkan dianggap rendah dan disayangkan. Kelakannya menunjukkan bahwa ia belum tahu cara hidup mana yang menjadi kepentingannya yang sebenarnya. Dan sebaliknya orang bijaksana menangkap bahwa yang paling baik baginya adalah hidup yang sesuai dengan peraturan-peraturan moral, bahkan apabila itu berarti bahwa ia harus melawan nafsu-napsunya dan harus rela untuk tidak langsung memenuhi semua kepentingan jangka pendek. Maka dari itu tidak masuk akal untuk terlalu mengecam orang yang melanggar peraturan-peraturan moral. Selama ia belum mengerti, ia tidak bisa ditolong: kita akan berusaha agar ia jangan merugikan kita, tetapi di samping itu kita hanya bisa mengharapkan bahwa ia pun pernah akan mengerti. Pengertian itu tidak bisa dipaksakan. Pengertian yang dimaksud di sini adalah pengertian bahwa yang paling masuk akal bagi individu itu sendiri dan bagi siapa saja, ialah hidup sesuai dengan peraturan-peraturan moral.

Tetapi mengapa masuk akal untuk hidup sesuai dengan peraturan-peraturan etika Jawa? Rasionalitas suatu hidup moral dialami orang Jawa secara langsung dalam *rasa*. Justru karena itu orang yang dalam *rasa* telah menyadari dimensi-dimensinya yang sebenarnya, dengan sendirinya akan hidup sesuai dengan kewajiban-kewajibannya, dan karena itu pun tidak ada gunanya untuk mengharapkan suatu hidup moral di mana belum ada *rasa* yang sesuai. Dalam *rasa* individu mengalami bahwa suatu hidup moral cocok dengan kodratnya sendiri.

Rasa itu sekarang dapat lebih kita perincikan. Bagaimana warna dan dimensi kongkret *rasa* seseorang tergantung dari cara hidup, tingkat pendidikan dan orientasi kehidupan mistik orang itu. Oleh karena itu *rasa* masing-masing dapat mempunyai aksentuasi yang berbeda-beda, tetapi kita tidak bisa bicara tentang *rasa-rasa* yang berbeda. Bagi penduduk desa sederhana suatu hidup sesuai dengan adat istiadat menghasilkan perasaan aman dan tenteram dalam kesatuan kelompok, kebebasan dari ketegangan-ketegangan antara tetangga dan dari rasa kaget yang mengejutkan, ia sadar bahwa ia hidup selaras dengan kekuatan-kekuatan alam dan rohani dalam lingkungan desanya dan dengan demikian terlindung secara maksimal terhadap wabah kelaparan, penyakit, bencana alam, dan perang. Pendek kata, *rasa* orang desa terutama merupakan *rasa slamet*. Ia secara langsung mengalami bahwa keselamatannya dalam semua dimensi tadi akan dipertaruhkan andaikata ia mau menuruti hawa napsu dan pamrihnya.

Orang yang mengembangkan *rasa* individualnya lebih jauh akan menyadari bahwa hawa napsu dan pamrih tidak dapat dipisahkan dari frustrasi dan kekecewaan. Perasaan-perasaan itu mengganggu ketenteraman hati. Kesadaran itu pada banyak orang Jawa begitu spontan dan kuat, sehingga mereka berpendapat bahwa *rasa* kekecewaan dapat menyebabkan orang menjadi sakit. Melalui *rasa* orang Jawa memahami bahwa yang paling cocok, sehat dan sesuai baginya ialah untuk tidak mengejar kepentingan-kepentingan sempitnya sendiri saja, jadi sikap *sepi ing pamrih*. Sekaligus ia memahami bahwa setiap orang mempunyai tugasnya dalam dunia, bahwa yang paling baik, paling menenangkan dan paling sehat bagi semua pihak ialah apabila mereka masing-masing memenuhi kewajiban-kewajiban mereka, jadi mempunyai sikap *ramé ing gawé*.

Tetapi lebih dari itu. Semakin *rasa* manusia mendalami dimensi-dimensi batin keakuannya, semakin ia akan menjadi sanggup untuk menghayati suatu pemenuhan ganda eksistensinya sendiri: ia menemukan dirinya yang sebenarnya dengan semakin intensif, dan pada dasar kebatinannya ia akan bertemu dengan realitas Yang Ilahi.

Kedua pengalaman itu membawa maknanya dalam dirinya sendiri. Siapa yang mencapai dimensi-dimensi batin keakuannya sendiri, dia semakin menemukan dirinya sendiri yang sebenarnya, maka ia semakin bebas dari segala keterasingan (ia terasing dari dirinya sendiri selama ia terlalu terikat pada dunia luar), ia mengaktualisasikan realitasnya yang sebenarnya dan dengan demikian mengalami pemenuhan diri yang setinggi-tingginya. Jadi usaha untuk bersikap *sepi ing pamrih* dan memperdalam *rasa* memuat rasionalitasnya dalam dirinya sendiri: melalui usaha itu manusia semakin intensif memiliki diri sendiri, dan pemilikan itu langsung dan secara intuitif dialami sebagai nilai pada dirinya sendiri.

Unsur kedua ialah: apabila individu dalam *rasa* menemukan hakekatnya yang sebenarnya, ia menjadi sadar akan kebenaran hakekatnya yang paling dasar: bahwa pada dasar kebatinannya, dalam suksmanya, ia bersatu dengan jiwa Ilahi yang menyeluruh, dengan Hyang Suksma. Menemukan dirinya sendiri sekaligus berarti menemukan Yang Ilahi. Tetapi pengalaman Yang Ilahi selalu amat mempesonakan. Usaha untuk mencari Yang Ilahi tidak perlu dibenarkan dari luar karena maknanya terasa dalam pencarian itu sendiri, dalam pengalaman kebahagiaan yang menyertainya. Pengalaman ganda itu: bahwa manusia menemukan dirinya yang sebenarnya, dan bahwa dalam dirinya yang sebenarnya ia sampai pada cahaya numinus Yang Ilahi niscaya menawarkan suatu maksimum keasyikan.

Jadi etika Jawa dapat berargumentasi atas nama kepentingan-kepentingan yang sebenarnya dari yang bersangkutan. Tuntutan-tuntutannya menunjukkan jalan terbaik untuk mencapai ketenangan dan ketenteraman batin, untuk memiliki diri dengan tenang, untuk bebas dari frustrasi, dan untuk bertemu dengan Yang Ilahi. Jadi etika Jawa menawarkan suatu maksimum kepenuhan eksistensi. Siapa yang hidup menurut petunjuk-petunjuk etika Jawa, akan merasa *slamet* dan menikmati *katentremaning ati* (ketenteraman hati). Oleh karena itu menuruti tuntutan-tuntutan etika Jawa masuk akal. Manusia yang bijaksana akan hidup sesuai dengan norma-normanya. Dalam kerangka etika Jawa pemenuhan kewajiban-kewajiban merupakan cara hidup yang rasional.

Di sini perbandingan etika Jawa dengan etika Aristoteles menawarkan diri. Uraian sampai sekarang barangkali sudah memperlihatkan betapa dekatnya struktur etika Jawa dengan Etika Nikomacheia. Sebagaimana Etika Nikomacheia mau menunjukkan

cara hidup yang mengantarkan manusia kepada tujuannya yang tertinggi, begitu juga etika Jawa. Bagi Aristoteles tujuan tertinggi manusia adalah *eudaimonia* (kebahagiaan), karena *eudaimonia* adalah tujuan yang dicari pada dirinya sendiri.¹⁰ Etika Jawa mengarahkan manusia pada suatu jalan yang menjamin pengalaman keselamatan dan ketenteraman hati, jadi suatu keadaan yang bermakna pada dirinya sendiri dan yang selebihnya tidak ada yang masih bisa dirindukan. Kita dapat menyebut rasa selamat dan ketenteraman hati dengan perincian-perinciannya yang berbeda-beda sebagai paham Jawa tentang *eudaimonia*.

Eudaimonia Aristoteles dan rasa selamat Jawa mempunyai kesamaan, bahwa mereka tidak merupakan tujuan instrumental, jadi tidak menjadi alat untuk mencapai tujuan lebih jauh lagi, melainkan membawa maknanya dalam dirinya sendiri dan dialami sebagai penuh arti dan memuaskan. Perbedaan antara kedua-duanya berdasarkan pandangan yang begitu berbeda tentang kosmos dan manusia, yang disertai interpretasi yang berbeda pula tentang pengalaman realitas kita. Perlu juga kita perhatikan bahwa perbedaan perspektif itu bukan hanya berupa teori lain tentang manusia dan kosmos, melainkan secara konstitutif masuk dalam pengalaman realitas sendiri, maka pengalaman itu mendapat kualitas yang berbeda pula. Dirumus secara singkat, perbedaan antara dua pandangan *eudaimonia* itu ialah bahwa Aristoteles menganalisa manusia terpisah dari seluruh lingkungannya atau pada dirinya sendiri, sebagai individu dengan relasi-relasi sosialnya, sedangkan dalam pengalaman Jawa manusia sejak semula merupakan kesatuan dengan masyarakat dan kosmos. Oleh karena itu bagi Aristoteles *eudaimonia* terdiri dalam pelaksanaan kegiatan-kegiatan atau bentuk-bentuk hidup yang khas bagi manusia (bentuk hidup yang praktis dan yang teoretis), sedangkan keadaan selamat dan ketenteraman hati direalisasikan dengan menempatkan diri dalam keselarasan dengan masyarakat dan kosmos. Namun perbedaannya hanya terletak dalam tekanan. Karena bahwa orang Jawa mencapai keadaan selamat dengan menyelaraskan diri dengan kosmos berarti, dilihat dari segi individu, bahwa ia merealisasikan cara hidup yang sesuai dengan kenyataannya.

Dalam hubungan ini nampak kesesuaian tertentu antara antropologi Aristoteles dan Jawa. Menurut Aristoteles *eudaimonia* secara prinsipil terealisasi dalam dua cara hidup, dalam cara hidup teoretis (*bios*

¹⁰ Eth. Nik. I, 1 dan 2.

¹¹ Eth. Nik. I, 6.

theoretikos) dan dalam cara hidup praktis (*bios praktikos*),¹² yang memang harus dipisahkan dengan tajam satu sama lain dan yang masing-masing mempunyai keutamaan-keutamaan *dianoetis* yang berbeda-beda.¹³ *Bios praktikos* adalah cara hidup yang khas manusiawi karena *bios* itulah yang membedakan manusia baik dari dewa maupun dari binatang. Kehidupan yang praktis terdiri dalam pelaksanaan kesosialan manusia yang pada hakekatnya diartikan sebagai makhluk yang bermasyarakat (*zoon politikon*).¹⁴ Sedangkan dalam *bios teoritikos* manusia mengaktualisasikan *logos*, percikan akal budi ilahi.¹⁵ Adalah cukup menyolok bahwa dua dimensi itu, dimensi sosial dan dimensi metafisik, dalam filsafat Jawa pun merupakan ciri-ciri khas manusia dan walaupun tidak dapat dipisahkan dengan tajam satu dari yang satunya, namun dibedakan juga. Menurut paham Jawa manusia menemukan rasa selamat dalam keselarasan masyarakat yang sekaligus berarti bahwa ia juga selaras dengan kekuatan-kekuatan kosmos. Segi sosial bagi orang Jawa merupakan faktor menentukan dalam usahanya untuk mencapai ketenteraman hati. Namun dalam spekulasi Jawa terdapat juga sesuatu yang dapat dibandingkan dengan *logos* Aristoteles, yaitu *suksmā*, yang merupakan segi ilahi dalam manusia dan yang, berbeda dengan *logos* Aristoteles, tidak begitu dipahami sebagai kemampuan untuk mengerti melainkan sebagai realitas eksistensial (tetapi pada Aristoteles pun manusia "mempunyai" *logos*, ia adalah "*zoon logon echon*"). Dan apabila Aristoteles tidak melihat hubungan antara kegiatan politik (*praxis*) dan kegiatan filsafat (*theoria*), maka orang Jawa yang mendalami mistik meninggalkan relasi-relasi sosialnya di belakangnya dan berhadapan dengan Yang Ilahi secara jauh lebih individual daripada orang biasa yang merealisasikan dimensi ini hanya secara implisit.¹⁶

Etika Jawa dan Etika Nikomacheia juga cocok dalam pandangan bahwa kelakuan moral tidak perlu dibenarkan dari luar, melainkan membawa maknanya dalam pengalamannya sendiri. Sebagaimana pada Aristoteles *praxis*, berbeda dengan *poiesis*, memuaskan pada dirinya sendiri, begitu bagi orang Jawa kecocokan dengan keselarasan sosial

¹² Eth. Nik I, 3.

¹³ Eth. Nik. VI, 3.

¹⁴ Politik I, 2.

¹⁵ Eth. Nik. X, 7; Politik I, 2.

¹⁶ Kemiripan itu mungkin sekali juga berdasarkan kesinambungan historis. Mistik Jawa sangat dipengaruhi oleh mistik Islam dan mistik Islam sendiri meresapkan unsur-unsur Neoplatonisme; bdk. Zoetmulder 1935.

dan penghalusan rasa tidak merupakan sarana untuk mengejar suatu tujuan yang lebih jauh, melainkan menjadi tujuan pada dirinya sendiri.¹⁷ Dan sebagaimana pada Aristoteles kesadaran moral telah diandaikan dan segala pendidikan moral hanya mempunyai arti apabila orang sudah mengerti arti kehidupan moral,¹⁸ begitu pula etika Jawa mengandaikan adanya pengertian, dan tuntutan-tuntutannya tidak kena apabila manusia belum sampai ke pengertian itu ("durung ngerti").

Namun etika Jawa terutama cocok dengan etika Aristoteles dalam cirinya sebagai etika kebijaksanaan. Dari titik pangkal etika Nikomacheia tidak mungkin disimpulkan suatu keharusan moral mutlak.¹⁹ Aristoteles hanya dapat menunjuk pada ciri-ciri kodrat manusia dan mengusulkan suatu kebijaksanaan bertindak yang menjamin suatu maksimum *eudaimonia*. Orang yang bijaksana akan mengikuti nasehat-nasehat itu, dan apabila tidak, ia adalah orang bodoh. Begitu pula etika Jawa dengan jelas sekali merupakan etika kebijaksanaan. Agar manusia memperhatikan petunjuk-petunjuknya diadakan himbauan pada akal sehat: apabila engkau mau hidup dengan bijaksana, apabila mau merasa selamat, jadi apabila engkau ingin mengalami suatu kehidupan yang bermakna dan merasa aman terhadap kejutan-kejutan yang tak diinginkan, maka bertindaklah sesuai dengan norma-norma moral. Hidup menurut aturan-aturan moral adalah bijaksana, namun etika Jawa tidak mau dan juga tidak dapat mendasari suatu keharusan mutlak. Gagasan bahwa manusia berada di bawah suatu kewajiban kategoris untuk hidup sesuai dengan aturan-aturan moral tidak masuk akal karena hidup yang tepat adalah masalah pengertian dan manusia tidak bisa diwajibkan untuk mempunyai pengertian. Di mana tidak ada pengertian, orang Jawa hanya bisa mengangkat bahu penuh rasa belas kasihan dan berusaha untuk meminimalisasikan kerugian sosial. Tambahan pula, paham kewajiban mutlak untuk menaati aturan-aturan etika adalah tanpa arti karena bagaimanapun juga jalan kehidupan bagi siapa saja sudah ditentukan oleh takdir. Tetapi sebaliknya orang bertindak bijaksana apabila ia menuruti nasehat-nasehat moral karena nasehat-nasehat itu menjanjikan suatu kebebasan dari segala macam hal yang tidak menyenangkan.

Karena etika Jawa merupakan etika kebijaksanaan dan bukan etika kewajiban, maka tidaklah mengherankan bahwa di dalamnya dua

¹⁷ Eth. Nik. VI, 5.

¹⁸ Eth. Nik. I, 2.

¹⁹ Bdk. Kant 1788, 26.

kategori sentral etika kewajiban hanya memainkan peranan yang relatif kecil, yaitu paham kewajiban Kant dan kategori ketekadan-batin (*gesinnung*).

Ciri khas paham kewajiban moral menurut Kant adalah imperatif kategoris. Suatu tindakan menurut Kant menjadi kewajiban moral bukan demi untuk tujuan yang mau dicapainya, bukan demi suatu hasil tertentu yang diharapkan, bukan berdasarkan kecondongan dan kepentingan, melainkan hanyalah karena dilakukan demi untuk kehormatan terhadap hukum moral.²⁰ Dari situ dapat ditarik kesimpulan bahwa sifat moral melekat pada suatu tindakan bukan karena realitas fisiknya, melainkan sejauh tindakan itu merupakan pengejawantahan suatu kehendak tertentu, yaitu kehendak untuk memenuhi hukum moral. Apa yang diharuskan secara moral adalah selalu suatu kehendak, dan suatu tindakan hanya merupakan obyek keharusan moral sejauh tanpa tindakan itu kehendak tidak bisa berkembang penuh. Dengan demikian ciri khas paham kewajiban Kant ialah bahwa yang diharuskan adalah selalu suatu kehendak, atau, dirumuskan secara negatif, kelakuan yang tidak mengimplikasikan kehendak tertentu, misalnya suatu interaksi tertentu, suatu tindakan fisik tertentu itu sendiri, tanpa perhatian terhadap kehendak yang mendasarinya tidak pernah dapat diharuskan secara moral.

Tetapi dalam etika Jawa, sebagaimana telah nampak dalam hubungan dengan prinsip-prinsip keselarasan, keadaan adalah persis kebalikannya. Prinsip-prinsip, juga yang bersifat moral, tidak berlaku kategoris. Apakah prinsip-prinsip itu berlaku dalam situasi tertentu masih tergantung dari suatu meta-norma, yaitu dari kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip keselarasan, jadi prinsip-prinsip moral itu hanya boleh diterapkan sejauh tidak menimbulkan konflik dan sesuai dengan sikap hormat yang tepat. Paham suatu kewajiban sebagai tindakan yang diharuskan secara mutlak sejauh merupakan pengejawantahan suatu kehendak moral, jadi yang harus dilakukan tanpa memperhatikan akibatnya, tidak terdapat dalam etika Jawa. Dan berbeda dengan etika kewajiban Kant betul-salahnya suatu kehendak moral dalam etika Jawa tergantung dari hasil pelaksanaannya: kehendak itu hanya betul apabila mendukung keselarasan sosial. Suatu tindakan adalah betul dalam arti moral apabila sesuai dengan prinsip-prinsip keselarasan, tidak tergantung dari kehendak dan maksud mana yang mendasarinya. Distingsi tajam etika Kant antara legalitas dan moralitas tidak dapat

²⁰ "Kewajiban adalah keharusan tindakan karena hormat terhadap hukum," Kant 1785, 400.

diterapkan dalam etika Jawa. Namun prinsip-prinsip keselarasan sendiri tidak merupakan kewajiban moral dalam arti Kant, pertama karena prinsip-prinsip itu hanya menuntut interaksi tanpa kehendak tertentu sedangkan kewajiban Kant selalu mengenai suatu kehendak. Dan kedua, karena prinsip-prinsip itu, seperti telah kita lihat, betapa pun juga hanya bersifat aturan kebijaksanaan.

Kategori-dasar-moral kedua etika-kewajiban yang dalam etika Jawa tidak banyak terpakai, adalah kategori ketekadan-batin. Dengan ketekadan-batin di sini dimaksud sikap dasar kehendak sejauh merupakan dasar bagi macam-macam maksud, niat dan tindakan.²¹ Dalam etika kewajiban suatu tindakan hanya dianggap bernilai secara moral apabila merupakan ungkapan suatu ketekadan moral batin.²² Suatu ketekadan-batin bernilai secara moral apabila terdiri, dalam istilah Kant, dalam kesadaran kewajiban, artinya dalam kehendak untuk memenuhi kewajiban moral²³ atau setidaknya apabila diarahkan pada pelaksanaan nilai-nilai bukan egois, jadi tidak hanya mencari keuntungan sendiri, melainkan menghendaki tindakan karena motif-motif altruistik, karena rasa tanggung jawab dan sebagainya.

Menurut pandangan itu suatu etika secara hakiki harus merupakan etika ketekadan-batin: hanya di mana kesadaran kewajiban, tujuan-tujuan altruistik, rasa tanggung jawab dan lain sebagainya menjadi dasar suatu tindakan maka tindakan itu bernilai secara moral. Bukan hasil obyektiflah yang menentukan nilai moral suatu tindakan, melainkan sikap yang mendasarinya. Memang tidak dapat diragukan bahwa adanya sikap-sikap atau ketekadan-ketekadan-batin semacam itu — *ceteris paribus* — juga bagi orang Jawa menambah nilai moral suatu tindakan dan amat bernilai baginya. Orang Jawa sangat sadar akan ketekadan-batin yang mendasari tindakan-tindakan seseorang. Walaupun, sebagaimana telah kita lihat, etika Jawa akhirnya memberi penilaian menurut tolok-ukur bijaksana-bodoh dan bukan baik-buruk, namun dalam praktek hidup sehari-hari, orang Jawa tetap membedakan antara manusia yang baik dan yang buruk, antara orang yang kepadanya ia dapat mempercayakan diri dan yang harus dicurigai. Tetapi terhadap tekanan prinsip-prinsip keselarasan nilai ketekadan-batin yang dirasakan secara intuitif sulit mempertahankan diri. Kalimat bahwa nilai moral suatu tindakan hanyalah sebesar nilai ketekadan

²¹ Bdk. Scheler, 135.

²² Bdk. Kant 1788, 71.

²³ Bdk. Kant 1785, 400.

batin yang mendasarinya, dalam etika Jawa tidak dapat berkembang, karena akhirnya penilaian moral tidak terikat pada suatu kehendak subyektif, melainkan pada hasil tindakan obyektif, yaitu pada keselarasan. Apa yang berlaku bagi norma-norma moral dasar juga berlaku bagi ketekadan-batin: semakin tuntutan untuk menjaga keselarasan dimutlakkan, semakin relatif arti ketekadan-batin. Memang sangat dianjurkan untuk mengembangkan sikap-sikap batin kerukunan, hormat dan *sepi ing pamrih*. Namun sikap-sikap ini bukanlah ketekadan-batin dalam arti etika kewajiban. Ketekadan untuk rukun dan untuk menunjukkan sikap hormat menyangkut interaksi-interaksi tertentu dan bukan keutamaan-keutamaan dasar. Sedangkan sikap *sepi ing pamrih* bersifat formal, merupakan prasyarat ketekadan untuk bersedia bersikap adil, baik, jujur dan di samping itu merupakan sebuah nilai pada dirinya sendiri karena menjamin ketenteraman hati.

Bab VIII

ETIKA JAWA DAN RELATIVISME

DALAM pasal yang lalu saya telah berusaha untuk menggali ciri-ciri teoretis khas sistem etika yang saya sebut "etika Jawa". Sebagaimana telah saya terangkan, sistem itu bukanlah penggambaran akurat dari kebiasaan moral dalam masyarakat Jawa, melainkan merupakan suatu konstruksi teoretis yang dibangun oleh penulis dari unsur-unsur yang memang diambil dari masyarakat Jawa. Bagi penulis yang berasal dari lingkungan budaya "Barat", "etika Jawa" ini memang cukup berbeda dari "etika Barat". Tetapi manakah perbedaan-perbedaan itu? Apakah perbedaan-perbedaan itu memang sangat fundamental? Pertanyaan ini mau saya bicarakan dalam pasal ini.

Tetapi adanya perbedaan itu menimbulkan suatu pertanyaan klasik filsafat moral: Apakah perbedaan antara etika Jawa dan "etika Barat" itu membuktikan kebenaran pendapat relativisme etis? Relativisme etis, tepatnya relativisme deskriptif kultural, berpendapat bahwa "prinsip-prinsip moral dari individu-individu atau kelompok-kelompok yang berbeda" sering "berbeda dan bertentangan secara fundamental?"¹ Ataukah etika Jawa barangkali dapat dimengerti dengan lebih mudah kalau kita bertolak dari suatu teori tentang tahap-tahap perkembangan kesadaran moral yang berlaku secara universal, sebagaimana diperbincangkan oleh Jürgen Habermas dalam hubungan dengan penelitian-penelitian Lawrence Kohlberg mengenai tahap-tahap perkembangan kesadaran moral individual? Dua pertanyaan ini tidak lagi mengenai etika Jawa, melainkan termasuk masalah filsafat analitis sendiri dan menarik dari segi ilmu etika. Dalam bab penutup ini saya mau membicarakan dua pertanyaan itu.

1. Perbedaan antara Etika Jawa dan Etika Barat

Barangkali pembaca yang terhormat akan bertanya mengapa

¹ Brandt 1976, 44; bdk. Frankena, 132-134; Patzig, 76-100.

gara-gara dimunculkan suatu "etika Barat". Dan makhluk apa "etika Barat" itu.

Bahwa "etika Barat" muncul sebagai bahan pembicaraan di sini ada hubungannya dengan masalah baru yang mau dibicarakan dalam pasal ini, masalah relativisme. Untuk menanggapi relativisme kultural diperlukan sekurang-kurangnya dua sistem moral untuk dapat mencek apakah di antaranya terdapat norma-norma moral yang secara fundamental bertentangan. Terpaksa diperlukan sistem etika baru sebagai bahan perbandingan. Bagi penulis etika Barat dengan sendirinya menawarkan diri. Namun istilah "etika Barat" saya ambil dalam arti yang sangat luas. Bukan sebagai etika hasil pemikiran salah seorang filsuf, misalnya Kant atau Aristoteles (yang muncul dalam pasal yang lalu dalam rangka penelitian rasionalitas struktur etika Jawa yang ternyata memiliki kesamaan struktural dengan etika Aristoteles dan perbedaan struktural dengan etika Kant). Tidak juga mau dikatakan bahwa ada suatu "etika Barat" yang berlaku umum di Barat (istilah "barat" saja amat kabur). Melainkan "etika Barat" dalam arti yang sekaligus lebih kabur tetapi juga lebih real. Yaitu sebagai suatu kesadaran moral yang tumbuh pada penulis sendiri, dalam interaksi dengan lingkungan-lingkungan sosial tertentu, terutama dari Eropa Tengah, yang oleh penulis dirasa juga diketemukan pada banyak orang Eropa Tengah lain, yang dalam pandangan penulis memiliki harkat terhormat dan cukup masuk akal. Paham yang cukup kabur ini mencukupi sebagai layar proyeksi bagi "etika Jawa" demi perbincangan masalah relativisme. Sedangkan masalah relativisme muncul karena "etika Jawa" berbeda dari "etika Barat" itu dan dalam mata Jawa, begitu pula dalam pandangan penulis, sama saja menunjukkan harkat terhormat dan masuk akal. Di mana persis perbedaan-perbedaan antara kedua etika itu?

Relativisme etis pada umumnya bertolak dari penilaian-penilaian dan norma-norma moral yang jelas bertentangan satu sama lain dalam masyarakat-masyarakat yang berbeda. Namun justru dari segi itu uraian kami tentang etika Jawa tidak menghasilkan banyak. Rukun dan hormat, sikap *sepi ing pamrih* dan *ramé ing gawé* dalam segala perkembangannya dan sebagai suatu kesatuan memang merupakan pola yang khas Jawa, namun masing-masing juga merupakan nilai dalam etika Barat, walaupun dengan pembobotan yang berbeda. Dan sebaliknya keutamaan-keutamaan yang dinilai paling tinggi dalam etika Barat, seperti kebaikan hati, keadilan, rasa belas kasihan, kejujuran, dalam etika Jawa pun demikian halnya. Perbedaan yang sebenarnya antara etika Jawa dan etika Barat sama sekali tidak terletak dalam

norma-norma dasar, keutamaan-keutamaan dan penilaian-penilaian spesifik, melainkan, sebagaimana nampak dalam seluruh penelitian ini, dalam strukturnya: etika Jawa merupakan etika kebijaksanaan, sama dengan etika Aristoteles. Sedangkan dalam etika falsafi Barat yang agak baru (sejauh menyibukkan diri dengan masalah-masalah normatif dan dalam itu tidak hanya memakai metode behavioristik murni atau sosiologistik), terbentuk semacam kesepakatan — kiranya di bawah pengaruh etika Kant — bahwa suatu etika juga harus memuat kewajiban-kewajiban atau norma-norma yang mutlak, jadi yang tidak lagi dapat dibenarkan sebagai bijaksana. Menurut pendapat ini aturan-aturan moral bersifat kewajiban yang tidak dapat didasarkan pada pertimbangan kepentingan sendiri yang bijaksana. Demi singkatnya tipe etika itu saya sebut *etika kewajiban*. Sedangkan etika yang berargumentasi atas dasar kepentingan manusia yang sebenarnya kami sebut *etika kebijaksanaan*. Demi pengecekan pendapat relativisme moral kita dapat bertolak dari anggapan, bahwa "etika Jawa" termasuk etika kebijaksanaan, sedangkan "etika Barat" dalam arti yang saya definisikan di atas, condong ke arah etika kewajiban. Maka kita bertanya: apakah adanya dua tipe etika, etika kebijaksanaan dan etika kewajiban, membuktikan bahwa pendapat relativisme etis dapat dipertahankan?

Tetapi sebelum kami mencoba untuk menjawab pertanyaan itu, perlu beberapa segi perbedaan itu kita perhatikan dengan lebih seksama.

Pertama, secara lebih kongkret perbedaan itu muncul dalam perbedaan kedudukan prinsip-prinsip keselarasan. Tuntutan untuk mencegah konflik dan untuk mengakui tatanan sosial dalam masyarakat kiranya tidak hanya terdapat dalam etika Jawa, melainkan juga dalam etika Barat. Tetapi dalam etika Jawa dua tuntutan itu dikemukakan dengan amat dominan sehingga terjadi kesan bahwa tuntutan norma-norma moral lain mengalah terhadapnya. Apakah perbedaan itu harus diterangkan menurut relativisme etis?

Kedua, perlu diperhatikan bahwa etika-etika kebijaksanaan pun dapat bicara tentang kewajiban, jadi paham kewajiban bukanlah monopoli etika kewajiban saja. Etika kebijaksanaan mengenal kewajiban untuk menaati prinsip-prinsipnya. Akan tetapi kewajiban itu tidak bersifat kategoris, tuntutan-tuntutan etika itu tidak dikumandangkan sebagai mutlak oleh suara hati. Yang dinyatakan hanya bahwa mengikuti etika itu berarti memenuhi kewajiban-kewajiban itu. Kewajiban-kewajiban itu sendiri bersifat hipotetis

dalam arti bahwa orang yang tidak menurutinya dianggap "belum mengerti". Dan oleh karena itu yang ditekankan dalam etika kebijaksanaan bukanlah ketekadan-batin yang mendasari pemenuhan tuntutan-tuntutannya, melainkan agar tuntutan-tuntutan itu betul-betul dipenuhi. Distingsi Kant antara legalitas dan moralitas tidak dapat diterapkan.

Ketiga, dalam etika kebijaksanaan yang dipentingkan adalah tindakan yang bijaksana dan bukan pelbagai sikap batin. Yang ditekankan adalah agar orang bertindak sesuai dengan tuntutan-tuntutan moral, dan bukan ketekadan-batin yang membelakanginya. Oleh karena itu mendasarkan diri pada suara hati untuk membenarkan suatu sikap yang bertentangan dengan keselarasan tidak masuk akal karena bagaimana pun baiknya maksud hati itu, sikap itu secara obyektif tidak bijaksana. Maka dari itu etika Jawa tidak banyak menghiraukan perbedaan antara suatu kelakuan yang secara obyektif salah dan kesalahan (subyektif) moral. Yang ditekankan bukan kehendak, melainkan sikap nyata, yaitu sikap yang menunjang keselarasan, maka paham kebersalahan moral dalam perbedaannya dari suatu kurang-bijaksanaan tidak dapat berkembang.

Itu berarti di satu pihak bahwa suatu kelakuan yang menyeleweng dari tuntutan-tuntutan etika Jawa hanya dinilai sebagai salah dan tidak sebagai jahat, tetapi di lain pihak juga bahwa tidak terdapat kemungkinan untuk membedakan antara ketekadan moral yang secara obyektif keliru, tetapi secara subyektif dapat dimaafkan atau bahkan diakui sebagai legitim.

Apakah lalu relevansi tesis bahwa paham kewajiban moral mutlak tidak berlaku universal bagi semua etika, bahwa di samping etika-etika kewajiban juga terdapat etika-etika kebijaksanaan? Diterapkan pada etika Jawa: apakah tidak adanya paham kewajiban mutlak merupakan fakta terakhir yang tidak lagi dapat dipertanyakan, ataukah masih dapat dicarikan kerangka acuan agar dapat dimengerti?

Saya telah menguraikan dengan panjang lebar logika etika Jawa dan berusaha untuk memperlihatkan bahwa tekanan pada tuntutan-tuntutan keselarasan — yang merupakan inti masalah kita — memang masuk akal.² Maka di sini cukuplah untuk sekali lagi secara singkat menggariskan logika ini.

² Bdk. di atas halaman 93-98 dan 150-156.

Etika Jawa mengemukakan tuntutan-tuntutannya berdasarkan dua anggapan dasar tentang struktur realitas seluruhnya yang erat hubungannya satu sama lain: pertama, bahwa kedudukan dan kegiatan setiap manusia dalam dunia telah ditentukan oleh takdir, dan kedua, bahwa manusia dengan segala kehendak dan tindakannya pada hakekatnya tidak dapat mengubah perjalanan dunia seisinya yang telah ditakdirkan itu. Namun, di lain pihak, apabila manusia dengan kelakuannya mengganggu keselarasan dalam masyarakat dan alam, ia mengganggu juga keselarasan dalam kosmos hal mana membawa bahaya-bahaya bagi yang bertindak itu sendiri dan bagi seluruh masyarakat. Atas dasar pengandaian-pengandaian itu etika Jawa menuntut agar individu menyesuaikan diri dengan tuntutan-tuntutan keselarasan masyarakat; atas dasar suara hati pun atau atas nama tanggung jawab moral ia jangan membangkang, karena ia akan memasukkan masyarakat ke dalam bahaya. Keunggulan prinsip-prinsip keselarasan dijamin oleh masyarakat Jawa dengan suatu jaringan aturan kelakuan sosial, psikologis dan teoretis-normatif, sehingga individu yang melanggar prinsip-prinsip itu akan ditegur oleh masyarakat, merasa malu dan mengerti bahwa semestinya ia jangan bertindak demikian (karena tindakan macam itu misalnya merupakan tanda pamrih). Hubungan logis antara pengutamaan prinsip-prinsip keselarasan ini dan premis-premis deskriptif pandangan dunia Jawa dijamin melalui pengandaian normatif bahwa individu selalu harus berkelakuan sedemikian rupa hingga tidak membahayakan masyarakat, jadi bahwa satu kelakuan yang tidak dapat menunjang *eudaimonia* umum tidak diizinkan. Karena dalam suatu dunia yang ditentukan oleh kedua premis deskriptif tersebut di atas suatu kelakuan yang bertentangan dengan prinsip-prinsip keselarasan harus merugikan masyarakat maka menurut pengandaian normatif itu kelakuan semacam itu mesti salah.

Secara singkat "logika" etika Jawa atau rasionalitasnya berbentuk begini: "Mengingat engkau bagaimanapun juga tidak dapat mengubah apa-apa dalam proses kehidupan masyarakat dan dunia (karena proses itu telah ditakdirkan), mengingat pula, bahwa kalau engkau mengganggu keselarasan tatanan masyarakat yang ada, engkau hanya akan membahayakan kebahagiaan kita semua, maka apa pun maksud baik yang disuarakan oleh hatimu, betapa pun kau terdorong oleh rasa belas kasihan, keadilan dan lain-lain, janganlah engkau bertindak dengan tak rukun dan jangan kau kacaukan susunan dan tatanan masyarakat!" Atau lebih pendek lagi: "Jangan engkau merugikan masyarakat, maka jagalah selalu keselarasan!"

2. Relativisme Etis?

Dengan demikian pertanyaan tentang relativisme etis bisa kita rumus secara lebih tajam. Menurut banyak pandangan etika di Barat prinsip, bahwa kita hendaknya jangan merugikan orang lain, tidak berlaku mutlak, artinya, kemungkinan bahwa seseorang merasa wajib untuk melakukan sesuatu yang merugikan masyarakat diakui. Sedangkan etika Jawa menolak kemungkinan itu. Itulah dasar mengapa etika Jawa mengutamakan prinsip-prinsip keselarasan. Jadi prinsip itulah yang harus kita lihat dulu.

Prinsip bahwa setiap kelakuan yang bisa merugikan masyarakat harus dicegah rupa-rupanya erat hubungannya dengan suatu prinsip yang termasuk prinsip paling dasariah setiap etika, yaitu prinsip sikap baik yang menurut Frankena dapat dirumus sebagai berikut: Melakukan yang baik dan mencegah yang buruk merupakan kewajiban *prima facie*.³ Dalam hubungan erat ini terletak martabat moral tinggi yang dimiliki oleh prinsip dasar etika Jawa itu tadi. Namun kedua prinsip itu tidak identik. Dalam bentuk negatif prinsip Jawa adalah lebih sempit daripada prinsip sikap baik: prinsip Jawa menjadi syarat bagi segala tindakan yang mau dibenarkan secara moral. Orang hanya berlaku betul dalam arti moral apabila ia berusaha untuk tidak membahayakan masyarakat, untuk tidak merugikannya. Sedangkan menurut hemat saya dalam "etika Barat" kewajiban untuk tidak membahayakan masyarakat hanya berlaku dengan pengandaian bahwa dengan demikian tidak terjadi pelanggaran berat terhadap suatu hak hakiki atau pun keadilan.

Dengan demikian masalah relativisme bergeser lagi. Sekarang pertanyaan berbunyi: Mengapa syarat itu tidak diajukan dalam etika Jawa, sekurang-kurangnya dalam arti bahwa yang bersangkutan sendiri tidak dapat mengajukannya sebagai alasan untuk bertindak bertentangan dengan prinsip-prinsip keselarasan?

Namun di sini perlu dikemukakan tiga pertimbangan. Pertama, kita telah melihat⁴ bahwa berdasarkan prinsip kerukunan pun suatu kelompok Jawa, dalam jangka panjang, tidak dapat menganggap sepi kepentingan-kepentingan vital salah satu pihak. Kerelaan yang diharapkan dari individu untuk, demi prinsip kerukunan, melepaskan kepentingan-kepentingan individual diberikan dengan pengandaian bahwa masyarakat pada waktunya akan memberi imbalan atas kerelaan

³ Bdk. Frankena 64.

⁴ Bdk. di atas halaman 58S.

itu kepadanya. Masyarakat Jawa pun harus memperhatikan agar tuntutan-tuntutan keadilan dipenuhi secara seimbang. Kenyataan ini bisa diartikan bahwa orang Jawa sudah mengandaikan masyarakat diatur dengan adil. Oleh karena itu maka pengandaian yang di atas dirumuskan bagi "etika Barat" tidak perlu dieksplisitkan karena selalu sudah terpenuhi. Masyarakat atau kelompok yang tersusun yang dimaksud dalam etika Jawa apabila dituntut penyesuaian mutlak padanya bukanlah suatu keteraturan sembarangan, melainkan suatu keteraturan yang dialami sebagai baik dan betul dan oleh karena itu juga sebagai adil. Keberlakuan mutlak prinsip-prinsip keselarasan mengandaikan bahwa masyarakat sudah teratur dengan adil. Jadi dari tuntutan penyesuaian mutlak terhadap masyarakat tidak dapat ditarik kesimpulan bahwa tuntutan-tuntutan keadilan dalam masyarakat Jawa kurang dihargai daripada dalam masyarakat Barat.

Kedua, sebaliknya dapat dipertanyakan apakah dalam "etika Barat" tuntutan keadilan memang dianggap sedemikian mutlak sehingga bahkan demi perlindungan masyarakat dari bahaya besar tidak boleh dikesampingkan. Apakah hak-hak dan tuntutan-tuntutan keadilan selalu harus dihormati? Kiranya terdapat teori-teori etika deontologis yang begitu saja akan membenarkan pertanyaan itu. Akan tetapi, apakah etika-etika itu representatif? Saya condong untuk berpendapat bahwa dalam "etika Barat" dapat diketemukan suatu prinsip utilitaristik yang mau saya rumus begini: 'Memenuhi hak individu masing-masing dengan sama sekali tidak memperhatikan apa akibat pemenuhan itu bagi seluruh masyarakat secara moral tidak dapat dibenarkan; oleh karena itu pemimpin masyarakat dalam keadaan darurat boleh seperlunya melanggar hak-hak itu.' Dengan prinsip itu sudah direlatifkan prasyarat "etika Barat" bahwa pemenuhan tuntutan-tuntutan keadilan selalu harus didahulukan terhadap tuntutan-tuntutan moral lain, bahkan kalau hal itu merugikan masyarakat. Secara logis hal itu berarti bahwa larangan Jawa untuk merugikan masyarakat pada dasarnya juga berlaku dalam "etika Barat".

Ketiga, sebagaimana telah kami perlihatkan etika Jawa mempunyai alasan-alasan baik untuk mengunggulkan prinsip-prinsip keselarasan terhadap semua tuntutan moral lain: Atas pengandaian pandangan dunia Jawa tidak mungkin ada pihak yang pernah secara obyektif dapat berkepentingan untuk tidak mempertahankan keselarasan; dipertahankannya keselarasan menurut pandangan dunia itu secara obyektif selalu menjadi kepentingan semua pihak. Jadi bahwa misalnya hak-hak individual dan tuntutan-tuntutan keadilan harus mundur terhadap prinsip-prinsip keselarasan adalah berdasarkan pertimbangan bahwa

tuntutan-tuntutan itu pada latar belakang pandangan dunia Jawa tidak dapat menunjang kebahagiaan individu-individu yang bersangkutan. Kita dapat mengungkapkan kenyataan itu sekali lagi dalam sebuah prinsip: 'Menghormati hak-hak yang pelaksanaannya dalam bentuk apa pun tidak menambah kebahagiaan pemiliknya tidak dapat ditunjukkan artinya dan oleh karena itu juga tidak bisa menjadi basis suatu tuntutan moral mutlak.' Saya mempunyai kesan bahwa prinsip itu juga dalam "etika Barat" kurang lebih masuk akal. Apabila demikian maka dari sini pun tidak ada perbedaan prinsipil antara suatu premis dasar normatif "Barat" dan Jawa.

Hasil pertimbangan-pertimbangan itu ialah bahwa perbedaan-perbedaan antara etika Jawa dan "Barat" betapa pun mendalam, namun tidak berdasarkan prinsip-prinsip normatif dasar yang berbeda, melainkan pada gambaran dunia yang begitu berbeda, yang di satu pihak memaksa untuk menganggap pemeliharaan keselarasan masyarakat sebagai kewajiban sosial yang terutama dan di lain pihak menghilangkan arti suatu maksud untuk, atas nama keutamaan-keutamaan moral, mengubah keadaan ke arah yang dianggap lebih baik. Nampak pula betapa penting tuntutan untuk memperhatikan kebahagiaan kelompok bagi setiap etika.

Mengingat betapa pentingnya tuntutan perhatian terhadap kebahagiaan kelompok tersebut kita malah harus mempertanyakan kembali apa yang sebetulnya dimaksud, dan apa yang tidak boleh dimaksud, kalau dalam "etika Barat" ditegaskan hak moral manusia untuk mengikuti suara hatinya. Dalam etika Jawa norma dasar yang melarang tindakan yang merugikan kelompok, diterjemahkan ke dalam pengutamaan prinsip-prinsip keselarasan. Suatu putusan suara hati berlawanan dengan prinsip-prinsip keselarasan itu hanya dapat dipahami sebagai putusan melawan norma dasar itu. Hal itu tentu saja tidak berlaku dalam "etika Barat" karena di dalamnya kelakuan yang mengganggu keselarasan tidak selalu dinilai sebagai merugikan masyarakat. Tetapi suatu putusan suara hati melawan suatu norma moral dasar dalam "etika Barat" pun tidak akan diakui secara moral, dengan lain kata sesungguhnya moral putusan suara hati semacam itu akan diragukan. Suatu putusan suara hati selalu hanya dapat mengenai penerapan norma-norma moral fundamental pada situasi kongkret. Pengakuan moral terhadap kebebasan suara hati berarti pengakuan bahwa seseorang berhak untuk memberi interpretasi yang lain dari interpretasi saya terhadap bagaimana suatu prinsip moral dasar harus diterapkan pada suatu situasi kongkret. Tetapi tidak diakui kebebasan untuk menolak prinsip moral dasar itu sendiri. Jadi kalau dalam "etika

Barat” diakui kebebasan untuk mengikuti suara hati sendiri, tetap tidak diakui hak orang untuk tidak lagi memperlakukan orang lain dengan adil, baik dan jujur, untuk tidak tahu rasa terima kasih dan lain sebagainya. Karena suatu ”putusan suara hati” melawan prinsip-prinsip dasar itu akan dianggap sama dengan putusan suara hati melawan kewajiban moral untuk bertanggung jawab pada umumnya, dan putusan suara hati semacam itu merupakan *contradictio in adiecto*, bersifat bertentangan dengan dirinya sendiri, sejauh suara hati justru merupakan kesadaran saya akan kewajiban moral saya yang kongkret. Jadi dalam ”etika Barat” pun tidak terdapat pengakuan moral tak terbatas terhadap hak atas putusan suara hati yang bebas. Namun karena dengan pengandaian pandangan dunia Jawa prinsip-prinsip keselarasan praktis identik dengan tuntutan untuk secara prinsipil tidak merugikan orang lain, jadi untuk bersikap baik terhadapnya, maka etika Jawa tidak dapat mengakui suatu putusan suara hati melawan prinsip-prinsip itu. Perbedaan terhadap ”etika Barat” hanya terletak dalam gambaran dunia, yaitu dalam pandangan Jawa bahwa kesejahteraan manusia secara mutlak terikat pada keselarasan sosial, sedangkan dalam pandangan dunia Barat anggapan itu tidak menonjol. Dan oleh karena itu tuntutan mutlak ”etika Barat” untuk secara prinsipil bersikap baik tidak mengimplikasikan tuntutan mutlak untuk mempertahankan keselarasan sosial, sedangkan implikasi itu justru termuat dalam etika Jawa.

Kita dapat merangkum: tidak bisa diperlihatkan bahwa perbedaan-perbedaan cukup besar yang terdapat antara etika Jawa dan ”Barat” berdasarkan perbedaan-perbedaan yang tak terjembatani dalam pandangan-pandangan, norma-norma dan penilaian-penilaian moral dasar. Melainkan perbedaan-perbedaan itu seluruhnya dapat diterangkan dari pandangan deskriptif yang berbeda mengenai hakekat realitas. Maka dari itu perbandingan ”etika Jawa” dengan ”etika Barat” menurut hemat saya tidak menghasilkan argumen-argumen yang mendukung relativisme moral kultural. Dengan lain kata, menurut hemat saya dua etika tersebut tidak memuat prinsip-prinsip moral dasar yang saling bertentangan.

Namun perlu ditambah sesuatu: dari kenyataan bahwa dua etika tidak memuat prinsip-prinsip moral yang bertentangan sebaliknya tidak boleh ditarik kesimpulan bahwa dua etika itu sama saja. Suatu etika memperoleh arti praktisnya bukan dari prinsip-prinsip dasar yang paling fundamental — yang barangkali dalam semua etika umat manusia sama saja — melainkan dari pewujudannya yang kongkret. Namun pewujudan itu, sebagaimana nampak dengan sangat jelas dari

pasal-pasal sebelumnya, sangat tergantung dari premis-premis kosmologis dan faktual lain yang menjadi latar belakang untuk memberi arti pada pengalaman-pengalaman kongkret.

3. Tahap-tahap Perkembangan Kesadaran Moral Masyarakat?

Sebagaimana diketahui Lawrence Kohlberg, berdasarkan penelitian-penelitian psikologis, merumuskan teori bahwa perkembangan kemampuan individu untuk memberi penilaian moral berlangsung dalam tahap-tahap tertentu. Urutan tahap-tahap itu menurut Kohlberg tidak dapat dibalikkan. Tahap-tahap itu dibedakan satu sama lain karena kompleksitasnya yang semakin bertambah, di mana satu tahap pun tidak bisa dilewati dan tahap yang lebih tinggi selalu memuat unsur-unsur tahap yang mendahuluinya. Yang pasti hanya urutan tahap-tahap, tetapi tidak pasti tahap mana yang menjadi terminal bagi seorang individu. Mencapai satu tahap secara terminal tidak berarti bahwa individu tidak kadang-kadang bisa memberi penilaian menurut kriteria tahap yang lebih rendah, atau juga yang lebih tinggi. Seluruhnya Kohlberg membedakan enam tahap perkembangan kesadaran moral yang dianggapnya sebagai berlaku dalam semua kebudayaan, jadi secara universal, oleh karena semua bentuk penilaian moral yang mungkin dapat ditempatkan dalam salah satu dari enam tahap itu.⁵

Teori psikologis perkembangan ini dipergunakan oleh Jürgen Habermas dalam usaha untuk merekonstruksikan Materialisme Historis. Menurut Habermas bukan hanya perkembangan kompetensi kognitif individu, melainkan seluruh masyarakat dapat dimengerti sebagai proses pelajaran. Perkembangan struktur-struktur normatif tidak begitu saja mencerminkan, sebagaimana dipercayai oleh suatu pandangan dangkal mengenai basis dan bangunan atas, perkembangan kekuatan-kekuatan produktif, melainkan merupakan sendiri "suatu perintis evolusi sosial".⁶ Jadi Habermas menerapkan tesis Kohlberg tentang tahap-tahap perkembangan moral individual pada perkembangan kesadaran praktis-normatif masyarakat-masyarakat seluruhnya. Jadi perkembangan kesadaran praktis-normatif suatu masyarakat tidak begitu saja mengikuti perkembangan keadaan ekonomi dan sosial, melainkan mengikuti "suatu logika sendiri"⁷ yang menentukan

⁵ Kohlberg 1974, terutama 59-83.

⁶ Habermas, 35.

⁷ Habermas, 163.

sendiri suatu kerangka di dalamnya kekuatan-kekuatan produktif yang ada bisa dikembangkan atau diciptakan baru.⁸

Dalam bab ini saya mau mempertanyakan apakah hipotesis Habermas itu dapat membantu kita untuk memahami etika Jawa dalam kekhasannya dengan lebih baik. Dan sebaliknya, pertanyaan itu sendiri memuat pertanyaan apakah analisis kita terhadap etika Jawa dapat dipergunakan sebagai dukungan bagi tesis Habermas.

Apabila ciri-ciri utama etika Jawa dibandingkan dengan enam tahap Kohlberg, kiranya cukup jelas bahwa etika Jawa sebagai keseluruhan memiliki kemiripan paling besar dengan tahap yang ketiga. Kesadaran moral tahap ketiga berdasarkan penghargaan diri individu dalam kesatuan dengan kelompoknya, terutama kelompok akrab. Kepentingannya sendiri dinomorduakan oleh individu terhadap kepentingan bersama yang dirasakan. Orang merasa baik dan wajib untuk melakukan apa yang sesuai dengan harapan kelompoknya. Sedangkan kewajiban-kewajiban berdasarkan sistem-sistem umum dan abstrak seperti hukum atau paham kesamaan antara segenap manusia di dunia berada di luar perspektif.⁹

Tahap ketiga ini dalam skema Kohlberg didahului oleh dua tahap di mana individu memberi penilaian atas dasar kepentingan egoisnya sendiri: yang baik adalah yang menyenangkan dan menguntungkan diri sendiri, yang buruk apa yang kurang enak. Sedangkan tahap keempat

⁸ Habermas, 35; bdk. 176.

⁹ Kohlberg sendiri (1981, 410) memberi ringkasan sebagai berikut: "Stage 3. *The Stage of Mutual Interpersonal Expectations, Relationships, and Conformity. Content. The right is playing a good (nice) role, being concerned about the other people and their feelings, keeping loyalty and trust with partners, and being motivated to follow rules and expectations. 1. What is right is living up to what is expected by people close to one or what people generally expect of people in one's role as son, sister, friend, and so on. 'Being good' is important and means having good motives, showing concern about others. It also means keeping mutual relationships, maintaining trust, loyalty, respect, and gratitude. 2. Reasons for doing right are needing to be good in one's own eyes and those of others, caring for others, and because if one puts oneself in the other person's place one would want good behavior from the self (Golden Rule). Social Perspective. This stage takes the perspective of the individual in relationship to other individuals. A person at this stage is aware of shared feelings, agreements, and expectations, which take primacy over individual interests. The person relates points of view through the 'concrete Golden Rule,' putting oneself in the other person's shoes. He or she does not consider generalized 'system' perspective.*"

adalah tahap "sistem sosial" di mana orang merasa loyal terhadap tatanan sosial abstrak, lepas dari kelompoknya yang dikenal; ia merasa wajib untuk menaati segala macam peraturan dan undang-undang, pun pula kalau berlawanan dengan kepentingan kelompok dekatnya sendiri.¹⁰ Di tahap kelima orang dapat merelatifkan harapan masyarakat (baik yang kongkret, tahap ketiga, maupun yang abstrak, tahap keempat) terhadap tuntutan kesejahteraan paling besar bagi jumlah orang paling banyak serta hormat terhadap hak setiap manusia, entah dari kelompok atau negara saya sendiri atau tidak.¹¹ Di tahap keenam manusia bertindak menurut prinsip-prinsip etis universal sebagaimana dikumandangkan oleh suara hatinya; ia merasa wajib untuk selalu mengikuti suara hatinya.

Apabila kita memperhatikan ciri-ciri terpenting etika Jawa sebagaimana digambarkan di sini maka cukup jelas bahwa etika itu terutama menyangkut hubungan dalam kelompok personal atau kongkret, sedangkan hubungan dalam kelompok nonpersonal atau abstrak, dan perspektif manusia universal tidak mendapat tekanan. Tuntutan sosial utama etika Jawa adalah kewajiban untuk mencegah konflik dan memelihara suasana rukun, serta untuk menghormati kedudukan semua pihak dengan mempergunakan tata krama yang tepat; sikap-sikap sosial ini didukung oleh perasaan *isin* dan *sungkan*, dua perasaan yang khas mengenai hubungan antarpribadi, dan oleh sikap-sikap moral seperti kesediaan untuk membatasi diri demi kelompok (*sepi ing pamrih*) dan untuk memenuhi kewajiban yang diterima dari kedudukan dan tugas masing-masing (*ramé ing gawé*). Yang ditekankan adalah perasaan tepat tentang situasi antara orang yang bersangkutan (*rasa*), pengertian tentang apa yang pantas dan apa yang tidak pantas dilakukan; inisiatif-inisiatif pribadi dan tindakan-tindakan berdasarkan rasa tanggung jawab subyektif kurang disetujui. Ciri-ciri ini cukup sesuai dengan tahap kesadaran moral Kohlberg yang ketiga. Dan sebaliknya ciri-ciri khas tahap-tahap lain tidak mendapat

¹⁰ Inilah misalnya etika pegawai yang dalam segala-galanya akan bertindak menurut huruf peraturan, dengan tidak menghiraukan kebutuhan keluarga atau sikap-sikap rekan-rekan dan atasan kecuali sesuai dengan peraturan; pegawai itu akan merasa amat bersalah apabila tergoda untuk melakukan korupsi, dalam hal kecil pun, demi kesejahteraan keluarganya, atau demi kesetiakawanan dengan rekan-rekan lain.

¹¹ Ia akan merasa bersalah apabila negaranya memeras negara lain, atau apabila agamanya tidak memberi kebebasan sama kepada penganut agama lain yang diharapkan dinikmati oleh agamanya sendiri.

tekanan dalam etika Jawa. Hal itu sangat jelas mengenai dua tahap pertama: etika Jawa tidak menyetujui apabila seseorang hanya mengusahakan kesenangan dan kepentingannya sendiri. Selanjutnya kewajiban moral berpusatkan pada hubungan dengan sesama manusia yang kongkret, bukan terhadap tuntutan sistem seperti di tahap keempat. Sedangkan di antara sikap-sikap moral pokok tersebut di atas tidak terdapat sesuatu mengenai huruf hukum atau peraturan yang abstrak, mengenai kewajiban untuk melakukan atau mengatakan sesuatu entah sesuai atau tidak dengan situasi rukun atau hubungan kedudukan. Kelakuan dalam sebuah perusahaan tidak pertama-tama akan ditentukan oleh peraturan perusahaan yang abstrak, melainkan oleh rasa hormat terhadap atasan, kesetiakawanan terhadap rekan kerja dan oleh perasaan bahwa mereka semua yang sekantor merupakan satu keluarga. Peraturan yang tidak mempunyai sangkut paut dengan lingkungan kongkret personal tidak sangat menentukan. Begitu pula tidak terdapat sikap-sikap yang menuntut agar demi kesamaan antara segenap manusia sedunia kerukunan atau tata susunan masyarakat sendiri boleh dinomorduakan. Sikap-sikap itu tidak ditolak, tetapi tidak nampak sebagai sentral atau yang kuat-kuat diinternalisasikan. Bahwa hal tahap keenam lain keadaannya, akan diutarakan di bawah ini. Sebelum kita kembali pada pendapat Jürgen Habermas, perlu kita pertanyakan terlebih dahulu relevansi kemiripan etika Jawa dengan tahap Kohlberg yang ketiga.

1. Perlu diperhatikan bahwa kita tidak bicara tentang kesadaran moral yang ada pada orang-orang Jawa, melainkan tentang etika Jawa sebagai suatu sistem koordinat moral yang berfungsi sebagai salah satu acuan orientasi masyarakat Jawa. Sebagai sistem teoretis etika Jawa dapat diperbandingkan dengan sistem-sistem moral lain, misalnya dengan sistem enam tahap moral menurut Kohlberg. Mengenai bentuk kesadaran orang-orang dalam masyarakat Jawa dengan demikian tidak dikatakan apa-apa: kesadaran mereka dapat berada di atas dan dapat juga berada di bawah tahap ketika Kohlberg. Yang kami katakan bahwa sistem "etika Jawa" paling dekat dengan ciri-ciri tahap Kohlberg yang ketiga, tetapi apakah kesadaran orang-orang dalam masyarakat Jawa sesuai dengan sistem itu terletak di luar lingkup tulisan ini.

2. Tadi kami memperlihatkan bahwa etika Jawa mirip dengan tahap ketiga Kohlberg, sedangkan unsur-unsur tahap keempat dan kelima tidak nampak. Akan tetapi, bagaimana halnya tahap keenam? Adalah ciri khas tahap keenam, bahwa manusia bersikap dan bertindak menurut suara hari dan suara hati mengambil pedoman dari

prinsip-prinsip moral yang universal. Baru di tahap ini kesadaran moral yang utuh tercapai, di mana kelakuan manusia tidak lagi berpedoman pada kepentingannya sendiri saja, juga tidak begitu saja pada harapan kelompoknya, juga tidak pada maksud-maksud baik universal, melainkan pada prinsip-prinsip moral dasar. Orang dengan kesadaran moral tahap keenam dapat diandalkan akan bertindak dengan baik dan bertanggung jawab juga tanpa acuan terhadap pendapat masyarakat dan melebihi prinsip kewajaran.

Apabila kita melihat kembali nilai-nilai dan tuntutan utama etika Jawa, maka memang jelas bahwa nilai-nilai dan tuntutan-tuntutan itu mendapat bidang penghayatan utama dalam lingkungan akrab: keluarga, rekan-rekan sekerja, lingkungan para tetangga, dan seterusnya. Namun kelihatan juga bahwa nilai-nilai dan tuntutan itu tidak tertutup. Memang, tuntutan keselarasan, rukun dan hormat, bukanlah prinsip-prinsip universal melainkan bernilai relatif; dalam kedudukan kuat dua tuntutan itu terletak problematika etika Jawa. Tetapi lain hal dengan sikap *sepi ing pamrih* dan *ramé ing gawé*, begitu juga dengan sikap-sikap seperti *éling*, *pracaya*, *tresna*, *temen*, *adil*, dan *budi-luhur*. Sikap-sikap itu terbuka untuk menjadi prasyarat dan wahana suatu sikap dasar yang secara prinsipil mau bertanggung jawab dan mengikuti suara hati.

Jadi kita lihat bahwa tuntutan rukun dan hormat memang akan membelenggu orang pada kesetiaan buta terhadap lingkungannya apabila dimutlakkan. Tetapi sikap-sikap dasar yang dikembangkan masyarakat Jawa dalam lingkungan keluarga dan yang mendapat penerapannya yang utama dalam lingkungan akrab, ternyata terbuka lebih luas dan menjadi sikap hakiki yang bisa menunjang sikap tanggung jawab moral yang dasarnya.¹² Jadi walaupun etika Jawa tidak memuat unsur-unsur dari tahap keempat dan kelima Kohlberg, namun etika itu terbuka untuk menumbuhkan suatu kesadaran moral tahap keenam, tahap kesadaran moral yang sepenuhnya.

Dalam hubungan ini perlu diperhatikan bahwa kita tidak boleh menarik kesimpulan sembrono dari bahasa yang dipakai dalam masyarakat. Bahwa kata-kata luhur dari bahasa tahap keenam seperti

¹² Dalam hubungan ini cukup menarik untuk membandingkan kritik bahwa Kohlberg dalam perumusan tahap keenam berat sebelah ke etika priya karena sikap-sikap seperti mencintai dan memperhatikan ("caring") ditempatkan ke tahap ketiga, padahal merupakan dasar sikap moral yang sempurna, jadi seharusnya termasuk tahap keenam; lih. Rosen, 151-153.

"suara hati", "tanggung jawab moral", "kewajiban mutlak", "prinsip moral universal" dan sebagainya tidak terdapat dalam kamus orang sederhana, tidak berarti bahwa yang dimaksud tidak berkembang dalam hatinya. Tentu saja orang sederhana akan mengungkapkan kesadaran moralnya dengan memakai bahasa kekeluargaan yang merupakan bahasa tahap ketiga, tetapi dalam bahasa itu dapat termuat tanggung jawab dan kebaikan moral yang universal. Hal itu terungkap apabila kita misalnya mengatakan mengenai seseorang desa, bahwa kita tidak akan ragu-ragu untuk mempercayakan anak kita kepada orang itu karena dia jujur dan baik dan tidak pernah akan menipu atau pun merugikan kita. Ucapan semacam itu memuat keyakinan bahwa orang itu memiliki watak moral menurut tahap Kohlberg keenam.

3. Di sini dapat dipertanyakan, mengapa etika Jawa terumus dalam bahasa tahap ketiga Kohlberg, dan tidak dalam bahasa tahap keempat atau kelima. Menurut pendapat saya jawaban adalah sangat sederhana. Tahap keempat Kohlberg hanya dapat berkembang dalam masyarakat di mana kehidupan sehari-hari anggota-anggotanya ditentukan oleh undang-undang abstrak, sebuah birokrasi anonim, dalam negara hukum teritorial. Begitu pula tahap kelima mengandaikan masyarakat dengan perspektif hubungan internasional, kepentingan global dan kesadaran akan pluralitas masyarakat-masyarakat di dunia. Tetapi masyarakat yang dalam tulisan ini digambarkan sebagai masyarakat Jawa bukanlah masyarakat seperti itu, bukanlah masyarakat Negara Republik Indonesia modern, melainkan masyarakat atas dasar hubungan-hubungan yang seluruhnya dipersonalisasi, entah yang menyangkut desa, kota kecil administratif atau kraton. Dalam masyarakat semacam itu tidak ada kebutuhan apa pun akan suatu etika tahap Kohlberg keempat atau kelima. Etika yang cocok untuk masyarakat dengan hubungan yang bersifat personal, adalah etika tahap ketiga, dan dari tahap ketiga itu kesadaran moral yang utuh — dalam skema Kohlberg tahap keenam — dapat diperoleh. Dengan etika tahap ketiga masyarakat Jawa dapat memecahkan masalah-masalah moralnya secara memadai. Begitu pula bagi seorang anggota masyarakat industri maju — anggota mana sebagai pimpinan perusahaan transnasional besar diharapkan mencapai tahap Kohlberg nomor lima — dalam lingkungan keluarga dan teman-teman dekat (dengan pengandaian bahwa ia tidak membawa masalah perusahaannya ke rumah) hanya memerlukan dan hanya akan mempergunakan sikap-sikap etis tahap ketiga (dengan pendalaman ke tahap keenam). Dan sebaliknya, seorang Jawa masa kini, walaupun sikap-sikap dasar moralnya waktu ia masih kecil diperoleh di pangkuan keluarganya di

desa dan menurut pola tahap ketiga, namun dalam pola itu mencapai kedalaman tahap keenam, apabila ia kemudian di Jakarta memasuki lingkungan nasional dan internasional maka akan mengembangkan sikap-sikap tahap keempat dan kelima atas dasar tahap keenam yang telah dicapainya, karena dalam lingkungan Jakarta itu pola tahap ketiga memang tidak akan memadai lagi.

Pertimbangan ini berdasarkan pengandaian yang menurut hemat saya memiliki probabilitas tinggi, bahwa sebuah masyarakat selalu akan mengembangkan tipe etika yang macamnya diperlukan untuk memecahkan masalah-masalah moral yang dihadapinya secara memadai. Dan itu berarti bahwa etika "resmi" sebuah masyarakat akan sesuai dengan struktur-struktur sosial-ekonomis masyarakat itu. Suatu masyarakat dengan struktur-struktur sosial yang dipersonalisasi membutuhkan etika tahap ketiga. Dan sebaliknya, tidak perlu dan bahkan tidak masuk akal suatu masyarakat mengembangkan kriteria-kriteria penilaian moral menurut tahap keempat dan kelima kalau struktur-struktur nonpersonal-abstrak-yuridis dan internasional tidak memainkan peranan dalam penghayatan anggota-anggotanya. Jadi, sebenarnya itu barang tentu, pola etika sebuah masyarakat akan sesuai dengan pola masyarakat itu dalam dimensi-dimensi lainnya, dimensi sosial, ekonomis, kultural dan sebagainya.

4. Dengan demikian anggapan Kohlberg bahwa tahap kesadaran moral nomor enam hanya dapat dicapai melalui semua tahap sebelumnya harus dipertanyakan kembali. Bahwa tahap keempat mengandaikan tahap ketiga dan tahap kelima mengandaikan tahap keempat masuk akal. Lingkungan akrab juga ada dalam masyarakat abstrak yuridis, dan masyarakat abstrak yuridis, terutama dalam bentuk negara nasional, diandaikan oleh masyarakat berdimensi internasional. Tetapi lain halnya tahap keenam. Pertimbangan kita di atas sekurang-kurangnya membuat anggapan sangat menjadi probabel bahwa anggota masyarakat beretika tahap tiga dapat saja mencapai kesadaran moral tahap keenam — tanpa mengembangkan tahap keempat dan kelima. Di lain pihak, andaikata Kohlberg benar, kita harus menerima kesimpulan aneh, bahwa baru dalam masyarakat kapitalis atau sosialis orang dapat mencapai tahap keenam, kesadaran moral yang sebenarnya.

Kohlberg sendiri tidak merumuskan teorinya atas dasar pertimbangan-pertimbangan seperti yang kami kemukakan, melainkan atas dasar penelitian psikologis di lapangan, itu pun di pelbagai lingkungan kebudayaan yang berlainan. Namun, sebagaimana sementara ini juga

dikemukakan oleh kritik-kritik terhadap Kohlberg,¹³ evidensi empiris solid yang diajukan Kohlberg rupa-rupanya hanya sampai dengan tahap keempat, terhadap tahap kelima sudah kurang jelas, sedangkan tahap keenam lebih dirumuskan berdasarkan filsafat Kant daripada berdasarkan hasil penelitian.¹⁴

Menurut hemat saya lebih tepatlah, dan tidak bertentangan dengan hasil penelitian empiris Kohlberg, apabila kita mengartikan enam tahap kesadaran moral sebagai berikut: tahap satu dan dua adalah tahap pramoral (Kohlberg setuju). Tahap tiga, empat, dan lima adalah tahap-tahap etika masyarakat yang masing-masing sesuai dengan tipe masyarakat tertentu, di mana tipe pertama terpelihara dalam tipe kedua dan tipe kedua dalam tipe ketiga. Sedangkan tahap keenam adalah tahap kesadaran moral individual yang sudah matang. Berbeda dengan Kohlberg — tetapi Kohlberg tidak mendukung anggapannya dengan hasil penelitian yang meyakinkan — kami berpendapat bahwa tahap itu dapat dicapai langsung dari masing-masing tahap ketiga, keempat dan kelima. Tahap keenam harus dibandingkan terhadap tahap ketiga, keempat dan kelima seperti kesadaran individual yang sudah bertanggung jawab terhadap kesadaran moral yang asal ikut-ikutan saja dengan nilai-nilai dan norma-norma masyarakatnya. Oleh karena itu, entah etika resmi suatu masyarakat lebih mirip dengan tahap ketiga, keempat atau kelima Kohlberg, individu-individu selalu dapat mencapai kesadaran moral tahap keenam (sedangkan tahap keenam itu, karena tidak lagi spesifik, tak mungkin menjadi ciri khas suatu etika masyarakat).

Mari kita sekarang kembali ke pertanyaan semula. Apakah kenyataan bahwa "etika Jawa" cukup dekat dengan etika menurut tahap Kohlberg ketiga dapat mendukung anggapan Habermas, bahwa etika-etika masyarakat berkembang menurut suatu logika tertentu? Perlu diperhatikan bahwa untuk membuktikan logika itu perlu diperlihatkan bahwa kita hanya dapat mengerti etika Jawa sebagaimana adanya atas dasar penerimaan logika *inherent* semacam itu. Andai kata etika Jawa bisa diterangkan secukupnya dari hubungannya dengan unsur-unsur lain dalam masyarakat Jawa, maka tidak lagi ada alasan untuk menerima suatu logika perkembangan moral yang invarian terhadap kebudayaan dan basis sosial-ekonomis. Dengan demikian tidak dikecualikan bahwa suatu logika semacam itu mau dipertahankan

¹³ Lih. Rosen, 131-154.

¹⁴ Bdk. Kohlberg 1974, 127.

atas dasar pertimbangan lain dan kemudian diperlihatkan bahwa fakta etika Jawa tidak bertentangan dengan logika itu. Barangkali bisa diperlihatkan bahwa munculnya etika Jawa dalam kaitannya dengan unsur-unsur lain masyarakat Jawa tidak dapat dimengerti tanpa logika semacam itu. Namun tulisan ini tidak mengenai pertanyaan-pertanyaan itu dan juga tidak akan dicoba untuk membuat suatu hipotesis tentang munculnya etika Jawa. Di sini hanya dipertanyakan apakah etika Jawa dalam perkembangannya yang khas hanya dapat dimengerti kalau kita menerima suatu logika umum perkembangan moral masyarakat.

Namun rupa-rupanya tidak demikian halnya. Pertama, kita telah melihat bahwa kekhasan etika Jawa secara logis sepenuhnya dapat diterangkan dari kekhasan pandangan dunia Jawa. Dari pandangan dunia itu dapat diterangkan dengan amat baik mengapa dalam etika Jawa ditekankan nilai-nilai yang mendukung kebersamaan yang rukun dalam kerangka tatanan masyarakat yang perlu dihormati. Kesenambungan antara pandangan dunia dan etika Jawa itu diwujudkan melalui suatu premis moral yang mendasari seluruh etika Jawa, yaitu bahwa manusia hendaknya selalu berlaku sedemikian rupa hingga ia tidak merugikan masyarakat. Premis dasariah itu sendiri tidak secara spesifik termasuk tahap Kohlberg ketiga, melainkan lebih tepat kalau diperhitungkan termasuk prinsip-prinsip tahap keenam. Dengan demikian etika Jawa secukupnya dapat diterangkan dari kekhususan pandangan dunia Jawa. Keterangan ini memang tidak membuktikan suatu keterangan genetis tentang perkembangan etika Jawa, seakan-akan etika itu berkembang lambat-laun di bawah pengaruh suatu pandangan dunia tertentu. Tentang perkembangan genetis suatu kaitan logis tidak mengatakan apa-apa. Tetapi hal itu tidak perlu. Karena yang mau kami perlihatkan ialah kenyataan bahwa etika Jawa cukup mirip dengan tahap Kohlberg yang ketiga, tidak mengizinkan kesimpulan bahwa perkembangan kesadaran moral suatu masyarakat mengikuti logika tertentu, dan untuk memperlihatkan hal itu sudah cukup kalau terdapat *kemungkinan* adanya hubungan genetis antara suatu pandangan dunia dan kesadaran moral, dan kemungkinan itu justru terbukti dari adanya hubungan logis.

4. Sebagai Penutup

Dengan demikian kita sampai pada kesimpulan-kesimpulan berikut: Pertama, dalam etika Jawa tidak diketemukan pembenaran tesis relativisme etis kultural. Perbedaan dengan "etika Barat" yang cukup besar tidak berdasarkan prinsip-prinsip dasar moral yang berbeda,

melainkan berdasarkan suatu gambaran dunia yang memang sangat berlainan. Kedua, fakta bahwa norma-norma penilaian moral dalam etika Jawa untuk sebagian besar termasuk tahap ketiga kesadaran moral menurut Kohlberg, tidak memuat petunjuk mengenai tingkat kematangan moral masyarakat Jawa, melainkan mengenai kondisi sosial ekonomis masyarakat itu. Sedangkan kematangan moral bukanlah ciri suatu masyarakat, melainkan ciri individu-individu dalam masyarakat itu. Tanda kematangan moral adalah tercapainya tahap Kohlberg keenam, dan tahap itu dapat dicapai atas dasar suatu etika masyarakat baik dari tahap ketiga, maupun dari tahap keempat atau kelima. Namun semakin kondisi sosial ekonomis masyarakat Jawa dewasa ini berubah di bawah tekanan proses pemutar-balikan raksasa yang disebut modernisasi yang sekarang menimpa Pulau Jawa, semakin masyarakat akan berhadapan dengan masalah-masalah moral yang tidak lagi bisa ditangani dengan kategori-kategori suatu etika kelompok karena individu semakin ditantang sebagai individu (misalnya karena harus mengusahakan tempat kerja secara individual). Supaya situasi baru ini dapat diatasi dengan tepat, diperlukan suatu etika yang membantu individu secara eksplisit dalam perkembangan otonomi moral, dalam kesanggupan untuk atas tanggung jawab sendiri mengambil keputusan-keputusan sesuai dengan suara hatinya sendiri yang berpedoman pada prinsip-prinsip yang universal dan personal.

Terhadap etika falsafi Barat selama dua ratus tahun terakhir harus diajukan pertanyaan dari sudut etika Jawa, apakah suatu etika kewajiban sebagaimana dirintis oleh Kant, sungguh-sungguh memadai apabila kaitannya dengan kebahagiaan individu dianggap tidak relevan? Mengapa petunjuk (sebagaimana termuat dalam etika Jawa) bahwa manusia yang hidup sesuai dengan tuntutan-tuntutan moral sekaligus hidup sesuai dengan kepentingan-kepentingannya sendiri yang sebenarnya, harus dianggap sebagai penyelewengan terhadap sikap moral yang sebenarnya sebagaimana disindirkan oleh Kant?¹⁵ Bukankah sudah tiba waktunya untuk menghidupkan kembali tradisi lama etika di Barat (yang sependapat dengan masyarakat Jawa) bahwa etika ada hubungannya dengan seni hidup?¹⁶ Bukankah sejarah etika falsafi di Barat selama 200 tahun terakhir telah secukupnya

¹⁵ Etika Nilai Material telah mengajukan kritik ini terhadap Kant, bdk. Scheler, 68-101.

¹⁶ Suatu peralihan ke arah ini dalam etika Barat mulai nampak, bdk. Fromm dan Kamlah.

mendemonstrasikan bahwa etika menjadi semakin abstrak dan semakin kehilangan arti bagi kehidupan praktis manusia¹⁷ semakin segi itu dilalaikan? Kecuali itu pertimbangan-pertimbangan pasal penutup ini kiranya telah memperlihatkan bahwa etika falsafi zaman sekarang yang semakin kembali pada masalah-masalah normatif, jangan membatasi diri pada masalah prinsip-prinsip dasar material bagi sistem-sistem peraturan moral. Pertanyaan-pertanyaan seperti: apa itu sikap moral?, apa yang membedakan kesesuaian suatu kelakuan dengan sebuah peraturan dari tanggung jawab moral?, apa arti sikap batin dan keputusan suara hati?, manakah hubungan antara kematangan moral dalam arti kesanggupan untuk mengambil keputusan berdasarkan suara hati personal di satu pihak dan sistem kriteria penilaian moral yang secara eksplisit dipakai?, merupakan pertanyaan-pertanyaan inti etika yang kalau dikesampingkan tentu akan mengurangi relevansi bagi kehidupan manusia.

¹⁷ Bdk. Warnock, VIII.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah
 1973 "Simbolik Dalam Dewaruci dan Psikologi Jung", dalam *Pewayangan Indonesia*, Jakarta, no. 5, 8-26.
- Akkeren, Philippus van
 1951 *Een gedrocht en toch de volmakte mens. De Javaanse Suluk Gatolotjo, uitgegeven, vertaald en toegelicht*. Diss. Utrecht, 's-Gravenhage: Excelsior.
 1970 *Sri and Christ. A Study of the Indigenous Church in East Java*. London: Lutterworth Press.
- Alisjahbana, S. Takdir
 1969 *Indonesia: Social and Cultural Revolution*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
 1975 *Perkembangan Sejarah Kebudayaan Indonesia Dilihat dari Jurusan Nilai-Nilai*. Jakarta: Yayasan Idayu.
- Anderson, Benedict R.O.G.
 1965 *Mythology and the Tolerance of the Javanese*. Ithaca N.Y.: Cornell University.
 1966 "The language of Indonesian Politics", dalam *Indonesia* 1 (April), 89-116.
 1967 "Diachronic field-notes on the coronation anniversary of the kraton Surakarta held on December 18, 1963", dalam *Indonesia* 3 (April), 63-71.
 1972 "The Idea of Power in Javanese Culture", dalam *Holt*, 1-69.
- Anderson, Benedict R.O.G.; Mitsuo Nakamura and Mohammad Slamet
 1977 *Religion and Social Ethos in Indonesia*. Monash University Centre of Southeast Asian Studies.
- Apter, David E. (ed.)
 1964 *Ideology and Discontent*. New York: The Free Press of Glencoe.
 1965 *The Politics of Modernization*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Aristoteles *Ethika Nikomacheia*.
Politika.

- Atmosaputro, Suranto and Martin Hatch
 1972 "Serat Wédatama: A Translation", dalam *Indonesia* 14 (October), 157-182.
- Bachtiar, Harsja W.
 1973 "The Religion of Java: a Commentary", dalam *Madjalab Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia*, Vol. 5, no. 1, Jan., 85-118.
- Bakar, Ayip
 1977 "Rasa Ketimuran: Mitos atau Kenyataan?", dalam *Basis* 26, no. 8 (Mei), 249-256.
- Bakker, J.W.M.
 1969 *Agama Asli Indonesia: Penelahan dan Penilaian Theologis*. Yogyakarta: (Seri Puskat No. 95).
 1979 "Epistemologi Indonesia", dalam *Basis* 28, no. 6 (Maret), 166-183.
- Banawiratma, J. B.
 1977 *Yesus Sang Guru: Pertemuan Kejawaen dengan Indjil*. Yayasan Kanisius.
- Barnsley, John H.
 1972 *The Social Reality of Ethics, the Comparative Analysis of Moral Codes*. London dan Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Becht, Mr. C.I.G.
 1939 "Rattenplaag-bezwering in Goenoengkidoel", *Djawa* 19, 258-259.
- Benda, Harry J.
 1958 *The Crescent and the Rising Sun. Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942-1945*. The Hague/Bandung: W. van Hoeve.
- Benda, Harry J. and Lance, Castles.
 1969 *The Samin movement*. New Haven, Conn.: Yale University.
- Benedict, Ruth
 1946 *The Chrysanthemum and the Sword*, Boston.
- Berg, C.C.
 1927 *De Middeljawaansche historische traditie*. Santpoort: C. A. Mees.
 1953 *Herkomst, vorm en functie der Middeljawaanse Rijksdelingstheorie*. Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.
 1965 "The Javanese Picture of the Past", dalam *Soedjatmoko* 1975, 87-117.
- Berybe, Hendrik
 1977 "Rasa Ketimuran: Kebanggaan atau Bukan Apa-Apa", dalam *Basis* 26, no. 8 (Mei), 241-247.
- Birnbacher, Dieter dan Norbert Hoerster (ed.)
 1976 *Texte zur Ethik*. München: D.T.V.
- Boeke J.H.
 1953 *Economics and Economic Policy of Dual Societies, as Exemplified by Indonesia*. Haarlem: H.D. Tjeenk Willink.
- Boland, B.J.
 1971 *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. The Hague: Nijhoff.

- Braibanti, Ralph and Joseph J. Spengler (ed.)
 1961 *Tradition, Values and Socio-Economic Development*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Brandon, James R. (ed.)
On Thrones of God. Three Javanese Shadow Plays. With an Introduction. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brandt, Richard, B.
 1954 *Hopi Ethics. A Theoretical Analysis*. Chicago: The University of Chicago Press.
 1976 "Drei Formen des Relativismus", dalam *Birnbacher*, 42-5.
- Campell, Joseph
 1973 *The Masks of God: Oriental Mythology*. London: Souvenir Press.
- Castle, Lance
 1967 *Religion, Politics, and Economic Behavior in Java: The Kudus Cigarette Industry*. New Haven: Yale University Press.
- Coedès, George
 1967 *The Indianized States of Southeast Asia*. Translated by Walter F. Vella and Susan Brown Cowing. Honolulu: East-West Center Press.
- Collier, William L.
 1978 "Masalah Pangan, Pengangguran, dan Gerakan Penghijauan "di Pedesaan Jawa", dalam *Prisma* 7, 1 (Febr.), 20-35.
- Craemer-Ruegenberg, J.
 1975 *Moralsprache und Moralität*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Cruikshank, Robert B.
 1972 "Abangan, Santri, and Prijaji: a Critique", dalam *Journal of Southeast Asian Studies*, III, 1, 39-43.
- Dahm, Bernhard
 1966 *Sukarnos Kampf um Indonesiens Unabhängigkeit: Werdegang und Ideen eines asiatischen Nationalisten*, Frankfurt/Berlin: Alfred Metzner.
 1969 *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
 1971 *History of Indonesia in the Twentieth Century*. Translated by P.S. Falla. New York: Praeger.
- Danto, Arthur C.
 1972 *Mysticism and Morality: Oriental Thought and Moral Philosophy*. New York/London: Basic Books.
- Delleman, TH. (ed.)
 1946 *Sinai en Ardjoeno. Het Indonessche volksleven in het licht der tien geboden*. Aalten: De Graaf Schap.
- Dewantara, Ki Hadjar
 1967 "Some Aspect of National Education and the Taman Siswa Institute at Jogjakarta", dalam *Indonesia* 4 (October), 150-168.

- Dewey, Alice G.
 1962 *Peasant Marketing in Java*. New York: Free Press of Glencoe.
- Dhofier, Zamakhsyari
 1978 "Santri-Abangan dalam Kehidupan Orang Jawa: Teropong dari Pesantren", dalam *Prisma* 7, no. 5 (Juni), 64-72.
- Dhofier, Zamakhsyari und Abdurrachman Wahid
 1978 "Penafsiran Kembali Ajaran Agama: Dua Kasus dari Jombang", dalam *Prisma* 7, 3 (April), 27-34.
- Drewes, G.W.J.
 1925 *Drie Javaansche Goeroe's. Hun Leven, Onderricht en Messiasprediking*. Leiden: Vroš.
 1966 "The Struggle between Javanism and Islam as illustrated by the Serat Dermagandul", dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 122, 309-365.
- Duyvendak, J. Ph.
 1946 *Inleiding tot de Ethnologie van de Indische Archipel*. Groningen/Batavia: J. B. Wolters.
- Edel, May and Abraham Edel
 1968 *Anthropology and Ethics. The Quest for Moral Understanding. Revised Edition*. Cleveland: The Press of Case Western Reserve University.
- Feith, Herbert
 1973 *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Ithaca dan London, Cornell University Press⁴⁾.
- Feith, Herbert and Lance Castles (eds.)
 1970 *Indonesian Political Thinking, 1945-1965*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Fischer, H. Th.
 1952 *Inleiding tot de Culturele Anthropologie van Indonesia*. Haarlem: De Erven F. Bohn N.V.
- Frankena, W.K.
 1972 *Analytische Ethik*, München: D.T.V.
- Fromm, Erich
 1949 *Man for Himself. An Enquiry into the Psychology of Ethics*, London: Routledge & Kegan
- Garner, R.T./B. Rosen
 1972 *Moral Philosophy*, New York/London: Macmillan, Collier-Macmillan.
- Geertz, Clifford
 1956 "Religious Behavior and Economic Behavior in a Central Javanese Town, some Preliminary Considerations", dalam *Economic Development and Cultural Change* 4, 134-138.
 1957 "Ritual and Social Change: A Javanese Example", dalam *American Anthropologist* 59, 32-54.

- 1958 "Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols", dalam *Antioch Review* 17, 4, 421-237.
- 1959 "The Javanese Village", dalam *Skinner* 1959, 34-41.
- 1963a *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- 1963b *Peddlers and Princes, Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- 1964 "Ideology as a Cultural System", dalam *Apter* 1964, 47 ff.
- 1965a *The Social History of an Indonesian Town*. Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press
- 1965b *Old Societies and New States; the Quest for Modernity in Asia and Africa*. New York: The Free Press.
- 1969 *The Religion of Java*. New York: The Free Press.
- 1981 *Abangan, Santri, Priyayi dalam masyarakat Jawa* (terjemahan dari C. Geertz 1969), Jakarta: Pustaka Jaya.
- Geertz, Hildred
- 1961 *The Javanese Family. A Study of Kinship and Socialization*. The Free Press of Glencoe.
- 1967 "Indonesian Cultures and Communities", dalam *McVey* 1967, 24-96.
- Haar, B. Ter
- 1962 *Adat law in Indonesia*. Djakarta: Bhratara.
- 1973 *Arti Kontras Antara Berpikir Secara Berpartisipasi dan Berpikir Secara Kritis serta Peradilan menurut Hukum Adat*. Jakarta: LIPI.
- Habermas, Jürgen
- 1976 *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hadiwijono, Harun
- 1967 *Man in the Present Javanese Mysticism*, Baarn: Bosch en Keuning.
- Hardjarmardjaja, Andreas Markaja
- 1962 *Javanese Popular Belief in the Coming of Ratu-Adil, Righteous Prince*. Rome.
- Hardjono, J.
- 1971 *Indonesia, land and people*. Jakarta: Gunung Agung.
- Hardjoprakoso, Sumantri
- 1956 *Indonesisch Mensbeeld als Basis ener Psychotherapie*. Leiden.
- Hartmann, Nicolai
- 1926 *Ethik*, Berlin/Leipzig: de Gruyter
- Hatch, Martin F. and Suranto Atmosaputro
- 1972 "Serat Wédatama: a translation", dalam *Indonesia* 14 (Oct.), 157-81.
- Heine-Geldern, Robert
- 1963 *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

- Hidding, K.A.H.
 1935 "Het wonder in de structuur van der Javaansche denken", dalam *Tijdschrift voor Indische Taal, Land en Volken* 75, 101-124.
- Hildebrand, D. von
 1972 *Ethics*, Chicago
- Hindley, Donald
 1970 "Alirans and the Fall of the Old Order", dalam *Indonesia* 9 (April), 23-66.
- Holt, Claire (ed.)
 1972 *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca: Cornell University.
- Hood, Mantle
 1963 "The Enduring Tradition: Music and Theater in Java and Bali", dalam McVey (ed). 1963, 438-471.
- Inleiding...
 1968 *Inleiding tot de tentoonstelling Java, Wajang Purwa, Schaduwtoneel en Wereldbeeld*. Rotterdam: Museum voor Land- en Volkenkunde.
- Jaspers, Karl
 1948 *Philosophie*, Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer.
- Jay, Robert R.
 1963 *Religion and Politics in Rural Central Java*. New Haven: Yale University.
 1969 *Javanese Villagers. Social Relations in Rural Modjokuto*. Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press.
- Jong, Suffridus de
 1973 *Een Javaanse Levenshouding*. Wageningen: Veenman.
 1976 *Salah Satu Sikap Hidup Orang Jawa*. Yogyakarta: Penerbitan Yayasan Kanisius.
- Kamlah, W.
 1973 *Philosophische Anthropologie*, Mannheim/Wien/Zurich: Bibliographisches Institut.
- Kant, Immanuel
 1785 "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", dalam *Kant's Werke*, Band IV, Berlin: Reimer, 1903 (Akademieausgabe), 385-463.
 1788 "Kritik der praktischen Vernunft", dalam *Kant's Werke*, Band V, Berlin: Reimer 1913 (Akademieausgabe), 1-163.
 1798 "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht", dalam *Kant's Werke*, Band VII, Berlin: Reimer 1917, 117-333.
- Kartodirdjo, Sartono
 1970 *Religious Movements of Java in the 19th and 20th Centuries*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
 1971 *Messianisme dan Millenarisme dalam Sejarah Indonesia*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
 1973 *Protest Movements in Rural Java. A Study of Agrarian Unrest in the 19th and 20th Centuries*. Singapore: Oxford University.

- Kartodirdjo, Sarton, Marwati Djoened Poesponegoro and Nugroho Notosusanto
 1975 *Sejarah Nasional Indonesia*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Kartohadikoesoemo, Soetardjo
 1965 *Desa*. Bandung: Sumur Bandung.
- Kartomi, Margaret J.
 1973 *Matjapat Songs in Central and West Java*. Canberra: Australian National University Press.
- Kats, J.
 1923 *Het Javaansche Tooneel, 1 (Wajang Poerwa)*. Weltevreden: Commissie voor de Volkslectuur.
- Kebatinan ...
 1971 "Kebatinan Djawa dan Sikap Mental Pembangunan Dewasa Ini", dalam *Horison* 6, no. 5, Mei, 133-139, 159; and 6,6, Juni, 164-167, 190.
- King, Victor T.
 1973 "Some Observations on the Samin of North-Central Java. Suggestions for the Theoretical Analysis of The Dynamics of Rural Unrest", dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 129, 457-481.
- Kodiran
 1975 "Kebudayaan Jawa", dalam *Koentjaraningrat* 1975 b, 332-345.
- Koentjaraningrat
 1960 "The Javanese of South Central Java", dalam *Murdock*, 88-115.
 1961 *Some Social-Anthropological Observations on Gotong Royong Practices in Two Villages of Central Java*. Translated by Claire Holt. Ithaca, N.Y.: Cornell University.
 1969 *Rintangan-Rintangan Mental dalam Pembangunan Ekonomi di Indonesia*. Jakarta: Bhratara.
 1975a *Anthropology in Indonesia. A Bibliographical Review*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
 1977 "Sistem Gotong Royong dan Jiwa Gotong Royong", dalam *Berita Anthropologi* 9, 30, Pebruari, 4-16.
- Koentjaraningrat (ed.)
 1964 *Masyarakat Desa di Indonesia Masa Ini*. Jakarta: Jajasan Badan Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia.
 1967 *Villages in Indonesia*. Ithaca, N.Y.: Cornell University.
 1975b *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Djambatan.
- Kohlberg, Lawrence
 1974 *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes. Drei Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
 1981 *Essays on Moral Development*, Vol. I, The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice, San Francisco: Harper and Row.

- Legge, J.D.
1964 *Indonesia*. Englewood Cliffs, N.Y.: Prentice-Hall.
- Lekkerkerker, Cornelis
1938 *Land en Volk van Java*. Groningen-Batavia: J.B. Wolters.
- Leur, C.J. van
1955 *Indonesian Trade and Society*. The Hague: W. van Hoeve.
- Magnis-Suseno, Franz
1975 *Etika Umum. Masalah-masalah pokok filsafat moral*, Yogyakarta: Penerbitan Yayasan Kanisius.
1981 *Javanische Weisheit und Ethik. Studien zu einer östlichen Moral*. München/Wien: R. Oldenbourg Verlag.
1982 *Kita dan Wayang*, Jakarta: Lembaga Penunjang Pembangunan Nasional.
- Magnis-Suseno, F. dan S. Reksosusilo
1983 *Etika Jawa dalam Tantangan*. Sebuah Bunga Rampai, Yogyakarta: Penerbitan Yayasan Kanisius.
- Mangkunagoro VII, K.G.P.A.A.
1957 *On the Wajang Kulit (Purwa) and its Symbolic and Mystical Elements*. Translated from the Dutch by C. Holt. Ithaca, N.Y.: Cornell University.
- Mangkunagoro IV Surakarta Hadiningrat, K.G.P.A.A.
1975 *Terjemahan Wedha-Tama*. Surakarta: Yayasan Mangadeg.
- Mataram, Tjantrik
1954 *Peranan Ramalan Djojobojo dalam Revolusi Kita*. Bandung: Masa Baru.
- McVey, Ruth T. (ed.)
1967 *Indonesia*. New Haven, Conn.: Human Relations Area Files.
- Mertowardoyo, R. Sunarto
True Light (Sasangka Djati). A Collection of the Teachings of The World Teacher (Guru Sedjati, Suksma Sedjati). Diterjemahkan oleh R. Marsaid Susilo, M.D.
1974 *Sabda-sabda Pratama. Inggih sabda-sabdanipun Sang Guru Sejati (Suksma Sejati) ingkang kawitan, ingkang kadhawuhaken lumantar siswanipun kala ing tanggal 14 Februari 1932*. Jakarta: Paguyuban Ngesti Tunggal.
- Moertono, Soemarsaid
1968 *State and Statecraft in Old Java. A Study of the Later Mataram Period, 16th to 19th Century*. Ithaca, N.Y.: Cornell University.
- Mortimer, Rex
1972 "Culture and Politics in Indonesia", dalam *Australian Outlook* 26, 326-333.
- Mulder, Niels
1973 *Kepribadian Jawa dan Pembangunan Nasional*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

- 1975 *Mysticism and Daily Life in Contemporary Java. A Cultural Analysis of Javanese Worldview and Ethic as Embodied in Kebatinan and Everyday Experience*. Diss. Amsterdam.
- 1978 *Mysticism and Everyday Life in Contemporary Java. Cultural Persistence and Change*. Singapore: Singapore University Press.
- Mulyono, Sri
- 1975 *Wayang, Asal-Usul, Filsafat dan Masa Depan*. Jakarta: B.P. Alda.
- 1976 "Wirid Hidayat Jati. Bersatu dan Berdialog dengan Tuhan", dalam *Mawas Diri* 5, 3, 43-50.
- 1977 *Wayang dan Karakter Manusia*. Jakarta: Yayasan Wawang dan PT Inaltu.
- 1978 *Apa dan siapa Semar*. Jakarta: Gunung Agung.
- Muskens, M.P.M.
- 1970 *Indonesie, een strijd om nationale identiteit, nationalisten/islamieten/katholieken*. Bussum: Paul Brand.
- Murdock, George Peter (ed.)
- 1971 *Social Structure in Southeast Asia*. Chicago: Quadrangle Books.
- Niel, Robert van
- 1967 "The Course of Indonesian History", dalam *McVey* 1967, 72-308.
- Onghokham
- 1977 "Penelitian Sumber-Sumber Gerakan Mesianis", dalam *Prisma* 6, 1 (Januari), 10-23.
- Ossenbruggen, F.D.E. van
- 1911 "Eigenaardige Gebruiken bij Pokken Epidemien in den Archipel", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie* 65, 53-87.
- Pakubuwana IV, Sri Susuhunan
- 1968 *Wulangreh, miturut babon asli kagungan-dalem Nyai Adipati Sedahmirah*. Katedak sungging aksara Latin kalayan panalitnipun déning R. Tanojo. Sala: T.B. Pelajar.
- Palmier, I.H.
- 1960 *Social Status and Power in Java*. London: The Athlone Press.
- Palmer, Leslie
- 1962 *Indonesia and the Dutch*. London: Oxford University Press.
- Patzig, Günther
- 1971 *Ethik ohne Metaphysik*. Göttingen: Vandenhoeck/Ruprecht.
- Peacock, James L.
- 1968 *Rites of Modernization, Symbolic and Social Aspects of Indonesian Proletarian Drama*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Pieper, A.
- 1973 *Sprachanalytische Ethik und praktische Freiheit*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Pigeaud, Th.
- 1967 *Literature of Java*. The Hague: Martinus Nijhoff.

- 1938 *Javaanse Volksvetoningen. Bijdrage tot de Beschrijving van Land en Volk*. Batavia: Volkslectuur.
- Poedjawijatna, I.R.
 1975 *Filsafat Sana-Sini*. Yogyakarta: Penerbitan Yayasan Kanisius.
 1978 "Manusia dalam pewayangan Jawa", dalam *Sekitar Manusia. Bunga Rampai Tentang Filsafat Manusia*, diredaksi oleh Soerjanto Poespowardojo dan K. Bertens. Jakarta: Gramedia, 118-155.
- Poedjosoedarmo, Soepomo
 1968 "Javanese Speech levels", dalam *Indonesia* 6 (Oct.), 54-81.
- Poerbatjaraka, R.M.Ng.
 1952 *Kapustakaan Djawi*. Jakarta/Amsterdam: Djambatan.
- Polomka, Peter
 1971 *Indonesia Since Sukarno*. London: Penguin
- Primbon ...
 1976 *Kitab Primbon Betaljemur Adammakna. Ngewrat rupi-rupi ilmu ingkang taksih ginaib. Tuturutan saking kalempakaning Primbon rupi-rupi titilaran jaman kina. Babon asli kagunganipun Kanjeng Pangéran Harya Tjakraningrat ing Ngayogyakarta Hadiningrat*. Yogyakarta: Soemodidjojo Mahadewa.
- Pye, Lucian W. (ed.)
 1970 *Cases in Comparative Politics. Asia*. Boston: Little, Brown and Company.
- Ranggawarsita, R.Ng.
 1966 *Wirid Hidajat-Djati*. Kabangun R. Tanojo. Surabaya: Trimurti.
- Redfield, Robert
 1971 *The Little Community = Peasant Society and Culture*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Reiner, Hans
 1964 *Die philosophische Ethik*, Heidelberg: Quelle und Meyer.
 1974 *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Meisenheim: Anton Heim.
- Resink, G.J.
 1968 *Indonesia's History between the Myths*. The Hague: Van Hoeve.
 1975 "From the Old Mahabharata — to the New Ramayana-Order", dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 131, 214-235.
- Ricklefs, M.C.
 1974 *Jogjakarta under Mangkubumi 1749-1792. A History of the Division of Java*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Rosen, Hugh
 1980 *The Development of Sociomoral Knowledge. A Cognitive-Structural Approach*, New York: Columbia University Press.
- Ross, W.D.
 1930 *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press.
- Ruspana (ed.)
 1966 *Wulangreh*. Versi baru. Malang: Lembaga Ilmu Kebudayaan.

- Sajogyo
 1977 "Golongan Miskin dan Partisipasi Dalam Pembangunan Desa", dalam *Prisma* 6, 3, 10-17.
 1978 "Lapisan Masyarakat Yang Paling Lemah di Pedesaan Jawa", dalam *Prisma* 7, 3, 3-14.
- Sastrapratedja, M.
 1974 *Kebudayaan, Masyarakat dan Individu. Pengantar untuk Memahami Alam Pikiran Indonesia*. Yogyakarta: Puskat.
 1979 *Culture and Religion: A Study of Ibn Khaldun's Philosophy of Culture as a Framework for a Critical Assessment of Contemporary Islamic Thought in Indonesia*. Rom: Pontificia Universitas Gregoriana.
- Scheler, Max
 1966 *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. 5., durchges. Auflage, Munchen: Franke
- Scherer, Savitri Prastiti
 1975 *Harmony and Dissonance: Early Nationalist Thought in Java*. Ithaca, N.Y.: Cornell University.
- Schrieke, B.
 1959 *Indonesian Sociological Studies*. 's-Gravenhage: Van Hoeve.
- Schuurmann, B.M.
 1933 *Mystik und Glaube im Zusammenhang mit der Mission auf Java*. Den Haag: Nijhoff.
- Selosoemardjan
 1962 *Social Changes in Jogjakarta*. Ithaca, N.Y.: Cornell University.
- Séno-Sastroamidjojo, A.
 1964 *Renungan tentang Pertundjukan Wajang Kulit Mengenai Hubungannya dengan Sedjarah Kewajangan, Ilmu Jiwa, "Ilmu Kejawan", Ilmu Keagamaan, Ilmu Kemasjarakatan dan lain-lain*. Djakarta: Kinta.
 1967 *Tjeritera Dewa Rutji (dengan Arti Filsafatnya)*, Djakarta: Kinta.
- Serat ...
Serat Darma-Gandul. Katiti déning Redaksi Penerbit "Keluarga Soebarno". Solo: Keluarga Soebarno.
- Setiadidjaja
 1965 *Arti Angka-Angka Keramat*, Bandung.
- Sievers, Allen M.
 1975 *The Mystical World of Indonesia: Culture and Economic Development in Conflict*. Baltimore/London: The John Hopkins University Press.
- Singarimbun, Masri dan Manning, Chris
 1974 "Marriage and divorce in Mojolama", dalam *Indonesia* 17 (April), 67-82.
- Siswiharsoyo, D.
 1960 *Serat Dewarutji-Bimapaksa*. Yogyakarta.

- Skinner, George William (ed.)
 1959 *Local, Ethnic, and National Loyalties in Village Indonesia. A Symposium*. New Haven: Yale University.
- Slamet, Ina
 1963 *Pokok-pokok Pembangunan Masyarakat Desa*. Djakarta: Bhratara.
- Soebardi, S.
 1971 "Prince Mangku Negara IV: a Ruler and a Poet of 19th Century Java", dalam *Journal of the Oriental Society of Australian* 8, 28-58.
 1975 *The Book of Cabolèk*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Soedarso, B.
 1969 *Korupsi di Indonesia (Suatu Masalah Kultural dan Masalah modernisasi). Menggali Akar-Akar Korupsi dan Ketiadaan Respek atas Martabat Hak Azasi Manusia*. Djakarta: Bhratara.
- Soedjatmoko; Mohammad Ali; G.J. Resink and G. McT. Kahin (ed.)
 1975 *An Introduction to Indonesian Historiography*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Soenarto, R.
 1964 *Serat Sasangka Djati. Ngewrat Klempakan dawuh wedjanganipun Sang Guru Sadjati (Suksma Sadjati)*. Surakarta: Pagujuban Ngesti Tunggal.
- Soetrisno
 1977 *Falsafah Hidup Pancasila Sebagaimana Tercermin Dalam Falsafah Hidup Orang Jawa*. Yogyakarta: Pandawa.
- Soeyatno
 1974 "Revolution and Social Tensions in Soerakarta 1945-1950". Diterjemahkan oleh Benedict Anderson, dalam *Indonesia* 17 (April), 99-111.
 1978 "Feodalisme dan Revolusi di Surakarta 1945-1950", dalam *Prisma* 7, 7 (Agustus), 49-56.
- Sosrodihardjo, Soedjito
 1968 *Perubahan Struktur Masyarakat di Djawa. Suatu Analisa*. Jogjakarta: Penerbit Karja Sekip.
- Sosrosudigdo, Sarwedi
 1965 *Fungsi dan Arti Kebatinan untuk Pribadi dan Revolusi*. Djakarta: P.N. Balai Pustaka.
- Statistik
 1977-1978 *Statistik Indonesia 1977-1978*, Jakarta, Biro Pusat Statistik.
- Stöhr, Waldemar dan Piet Zoetmulder
 1965 *Die Religionen Indonesiens*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Stöhr, Waldemar
 1976 *Die Altindonesischen Religionen*. Leiden/Köln: E. J. Brill.
- Stutterheim, W.F.
 1951 *Cultuurgeschiedenis van Indonesie*. Djakarta/Groningen: Wolters.

- Subagyo, Rahmat
1973 "Kepercayaan Kebatinan Kerohanian Kejiwaan dan Agama", dalam *Spektrum* 3, 3.
- Subangun, Emmanuel
1977 "Tidak ada Mesias dalam Pandangan Hidup Jawa", dalam *Prisma* 6, 1, 24-36.
- Sularto, St.
1976 "Melestarikan Wayang", dalam *Basis* 25, 336-341.
- Supardi, Imam
1960 *Déwa Rutji Winardi. (Andaran, gantjaran lan surasaning tjarita)*. Surabaya: Penjebar Semangat.
- Supardi, Imam (ed.)
1961 *Wulangreh djinarwi*, Wulang-dalem Ingkang Sinuwun Kandjeng Susuhunan Paku Buwono kaping IV marang putra Santana. Kadjawakaké ing basa prasadja. Surabaya: Penjebar Semangat.
- Supardiah, Th. Sitti
1975 *Wirid Hidayat Jati*. Yogyakarta: Puskat.
- Susanto, A. Budi
1977 "Hidup Bahagia Orang Jawa: Serat Wedhatama Sebuah Contoh", dalam *Dari Sudut-sudut Filsafat — Sebuah Bunga Rampai*. Dihimpun oleh Majalah Mahasiswa Driyarkara STF "Driyarkara", Jakarta. Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 27-37.
- Sutherland, Heather Amanda
1973 *Pangreh Pradja. Java's Indigenous Administrative Corps and its Role in the Last Decades of Dutch Colonial Rule*. New Haven: Yale University.
1975 "The Priyayi", dalam *Indonesia* 19 (April), 57-77.
- Taruna, Tukiman I.C.
1976 "Wayang: Apa yang Akan Terjadi", dalam *Basis* 25, 322-325, 335.
- Tempo
1978 "Islam Naik, Pelahan-lahan", dalam *Majalah Tempo* 9.12., 44-49.
- Ulbricht, H.
1972 *Wayang Purwa. Shadows of the Past*. Kuala Lumpur/Singapore: Oxford University Press.
- Utrecht, Ernst
1975 "The Javanese Dukun and his Role in Social Unrest", dalam *Cultures et Développement*, 7,2, 319-335.
- Veranza, Hila
1977 "Rasa Ketimuran: Mitos atau Kenyataan? Masalah pendekatannya", dalam *Basis* 26, 8, 226-240.
- Vink, G.J.
1941 *De grondlagen van het Indonesische landbouwbedrijf*. Wageningen.

- Vlekke, Bernhard H.M.
 1959 *Nusantara. A History of Indonesia*. Wholly revised edition. The Hague/Bandung: Van Hoeve.
- Warnock, G.J.
 1971 *The Object of Morality*, London: Methuen.
- Wertheim, W.F.
 1956 *Indonesian Society in Transition. A Study of Social Change*. Bandung: Sumur Bandung.
- Wignyaprasetya, F.
 1959 *Moral Aspects of Marriage Among the Javanese*. Roma: Gregoriana.
- Willner, Ann Ruth
 1961 *From Rice-Field to Factory: The Industrialization of a Rural Labor Force in Java*. Ph. D. Dissertation, Chicago.
 1963 "Problems of Management and Authority in a Transitional Society: A Case Study of a Javanese Factory", dalam *Human Organization* 12, 133-141.
 1970 "The Neotraditional Accomodation to Independence: The Case of Indonesia", dalam *Pye* 1970, 242-306.
- Wiryamartana, Kuntara I.
 1976 "The Book of Cabolèk-nya S. Soebradi", dalam *Basis* 25, 345-352.
 1977 "Dhalang Karurungan", dalam *Dari Sudut-sudut Filsafat Sebuah Bunga Rampai*. Dihimpun oleh Majalah Mahasiswa Driyarkara, STF "Driyarkara", Jakarta. Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 57-67.
- Wittfogel, Karl A.
 1957 *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*. New Haven: Yale University Press.
- Zoetmulder, P.J.
 1935 *Pantheisme en Monisme in de Javaansche Soeloek-Litteratuur*. Nijmegen: Berkhout.
 1965 "Die Hochreligionen Indonesiens", dalam *Stöhr* 1965, 223-354.
 1971 "The Wayang as a Philosophical Theme", dalam *Indonesia* 12 (Oct.), 85-96.
 1974 *Kalangwan. A Survey of Old Javanese Literature*. The Hague: Martinus Nijhoff.

INDEKS

Angka tebal mengacu ke catatan kaki

A

Abduh, Muhammad, 36
 Abimanyu, 165
actio dan *passio*, 203
 adat-istiadat, 90
 agama Budha, *lihat* "Budha"
 agama Islam, *lihat* "Islam"
 agama Siwa, *lihat* "Siwa"
 Agung, Sultan, 33-4, 110
 Airlangga, 25, 104
 Akkeren, van, 86-7, 120
 "aku iki urip", 121
 alam 129
alus, *lihat* "halus"
 Amangkurat I, 33
 Amarta, 145, 165
 Anderson, 84, 98, 100-2, 104-6,
 104, 106, 108-9, 111-3, 126,
 140, 151, 159, 161, 161-2, 163-4,
 190, 212
 Aristoteles, 77, 122, 200, 201, 203,
 216-9, 224-5
 Arjuna, 25, 103, 126, 161, 163,
 186-7, 189-91, 193-5
Arjuna Sasrabahu, 160, 186-7
Arjuna Wiwaha Kakawin, 25
 Astina, 165
 atasan, hubungan dengan bawah-
 an, 66, 68-9

awang-uwung, 119
 ayah, kedudukan dalam keluarga,
 46-9, 170

B

Babad Tanah Jawi, 33
 Bagaspati, 161
 Bagong, 126, 187
 bahasa Jawa, 62-3
 Bakker, 63, 90, 156
 Baladewa, 189
 Banawiratma, 125, 192
 Bantam, 32-3
 Batara Guru, 115, 127, 188-9
 batin, 117-9
 bawahan, *lihat* "atasan"
 Bayu, 115
 Becht, 160
 Bhairawa, 113
 Bima, 114-20, 145, 163, 189, 192,
 195, 212
bios praktikos, 218
bios teoritikos, 218
 Blambangan, 33
 Borobudur, 23-4
 Brahma, 188
 Brandt, 223
 Brandon, 162-4, 163, 166, 166,
 188-9, 188-9
 Bratayuda, 114, 161, 164-6, 189-
 90, 195, 212

Bratayudajabinangun, *lihat* Bratayuda
Bubuksyah, 27-8
Budha, Buddhisme, 23-5, 27-8, 30
budi luhur, 144-5
Budi Utama, 36
butā, 166

C

Cabolek, *lihat* "Serat Cabolek"
Cakil, 166
Cantrik Mataram, 105
cikal bakal, 194
ciri pragmatis pandangan dunia
Jawa, 82-4, 114, 133-5
cocog, 122
Coedes, 23
Collier, 20
cultuurstelsel, 35

D

Danto, 199, 203
darma, 136, 151-2, 183
Demak, 31-3
desa, 17-20, 66-8
Dewaruci, 114-5, 114-9, 121, 145,
155, 191-2
Dewi Sri, 87
Dhofier, 37
Dia yang menyerah, 141
Dieng, 23
Diponegoro, 26
dosa, 142
Driyarkara, 149
Dubois, 14
dukun, 92, 181-2
Durga, 181
Durna, 115, 163
durung jåwå, 158
durung ngerti, 158, 171, 198, 210
Duyvendak, 91

E

éling, 130, 141, 150
estetika dan etika, 212-4
"etika", 5-6
"etika Barat", 223-5
"etika Jawa", 3-6, 223-5
etika kebijaksanaan, 219-22, 225
etika kewajiban, 225
Etika Nikomacheia, 200-1, 203,
216-9, 217-9
etika seksual, 176-80
éthok-éthok, 43-4, 128
eudaimonia, 133, 203, 217, 219,
227

F

Feith, 15
Frankena, 223, 228, 228
Fromm, 241

G

Gagang Aking, 27-8
Gajah Mada, 27, 29
gårā-gårā, 186, 193
Gareng, 126, 187
Gatholoco, 120
Gatotkaca, 195
gawé, 89, 146
Geertz, Clifford, 13, 15, 19, 36-7,
37, 42-3, 42-5, 53, 58-9, 59, 67,
83-4, 83-5, 87, 89, 102, 114, 117,
120-5, 128, 128-34, 134, 139,
142-3, 153, 157-8, 162, 182, 182,
187, 189, 189, 200,
Geertz, Hildred, 11, 13, 16, 18-9,
38, 40, 38-40, 44-50, 52-8, 60-5,
61, 63, 65, 68, 68, 87, 124, 127,
171-2, 176, 177-9, 178-9
"Gesinnung", *lihat* "ketekadan
batin"

gotong-royong, 50-1, 57-8, 173
Grebeg Mulud, 34, 108

H

Habermas, 8, 223, 232-3, 232-3,
235, 239
Hadiwijono, Harun, 83, 114, 119
hak-hak individual, 56-8
halus, 102, 117, 212-3
Hamengku Buwana I, 33, 107
Hamengku Buwono IX, 34
Hanoman, 187
Hardjamardjaja, 101
Harihara, 107
hawa napsu, 139-41, 184-6
Hayam Wuruk, 27, 30
Heine-Geldern, 107, 109
Herucakra, 26
Hinayana, Budhisme, 23
Hood, 127, 165, 188
hormat, sebagai prinsip sosial, 60,
94, 126, 149
Hyang Suksma, 119, 216

I

ibu, kedudukannya dalam keluar-
ga, 48-9, 170
iklas, 143-4
ilmu hitam, 180-6, 194
ilmu putih, 181-3, 194
Imam Supardi, 114
imperatif kategoris, 220
Indra, 115
inggih, 42
isin, 63-5
Islam, perkembangannya di Indo-
nesia, 31-7
Ismaya, 188

J

jagad cilik, lihat "mikrokosmos"
jagad gedhe, lihat "makrokos-
mos"
jahat, 209-12
"jalan kiri", 113
"Jawa", "orang Jawa", "masyara-
kat Jawa", 3-5
Jay, 16, 36, 36-7, 39-40, 45, 48-53,
56-7, 67, 83, 83, 87, 89-90, 105,
121, 124, 134-5, 169-74, 170-2,
176-8
Jayabaya, 26
Jong, de, 132-3, 143-4, 147-9
jothakan, 56

K

kaget, 41
kakak-beradik, hubungan antara
mereka, 170-2
kaloskagathos anthropos, 192
Kamlah, 241
Kant, 77, 219-21, 220-1, 224-6,
239, 241, 241
karma, 135, 151, 153
Karna, 126, 161-3, 189, 195
Kartodirdjo, Sartono, 26
Kartosuro, 110
Kartosuwiryo, 36
kasar, 102-3, 117, 212-3
Kats, 164
kawruh, 120
kawruh sangkan paraning dumadi,
117
keadilan, 58-9, 78, 174, 228-9
kebatinan, 135, 182, 185
keberanian moral, 207
kebudayaan santri, 32, 34
Kediri, 25-7, 34
kekeluargaan, sebagai model bagi
hubungan sosial, 49, 61, 64

kekuasaan, paham Jawa, 98-113
 keluarga, 168-75
 keluarga dekat, 172-4
 keluarga inti, arti bagi orang Jawa,
 16, 48-50, 54, 56-7, 64, 169-74
 Kern, 21
 Kertanagara, 26-7, 184-5
 Kertarajasa, 107
 kesaktian, 99-106, 184, 190, 194,
 200
 kesalahan moral, paham Jawa,
 157-9
 kesamaan, bernilai tinggi di desa,
 66-7, 173-4
 keselarasan, 93-4, 202-14
 ketekadan-batin, 220-2
 ketenteraman hati, 133, 216-8
 keutamaan moral, 204-22
 kewajiban, pelbagai paham, 219-
 22
 klasifikasi, 90-1
 klenik, 182, 185
 Kodiran, 12-3, 16, 51, 87-8, 136
 Koentjaraningrat, 10, 13-8, 37,
 44-5, 50-2, 57, 57-8, 66, 66, 84,
 89, 124, 126, 136, 143, 158
 Kohlberg, 223, 232-41, 232-3, 236,
 239
 koordinasi, 90-2
 Korawasrama, 165
 Kotagedé, 110
 krama, 45, 62-3
 Kresna, 162-3, 211, 212
kesatriā pinadhita, 132-3
 Kublai Khan, 26, 31
 Kumbakarna, 161, 189, 194, 213
 Kuntara I., Wiryamartana, 160
 Kurawa, 115, 160, 162-7, 212, 212

L

lahir, 117-9
 lakon *carangan*, 164-7

Larajonggrang, 24
 Legge, 21, 23, 30, 30-1
 Leur, van, 23

M

Mahabarata, 25-6, 114, 160-6, 187,
 195, 211
 Mahameru, 165
 Mahayana, Budhisme, 24
 Majapahit, 27-8, 30-1, 33
 makrokosmos, 118
 Malaka, 29, 31
mālimā, 139
 Mangkunagara, 33, 107
 Mangkunagoro IV, 34, 107, 152
 Mangkunagoro VII, 155, 180-2,
 180, 185, 189
manunggaling kawula Gusti, bdk.
 116-20
 Marco Polo, 31
 Mataram, 23-4, 32-4, 107, 110, 110
 mbah Sura, 181
memayu hayuning bawāna, 147-
 50
 Mertowardoyo, 119-144, 193
 mikrokosmos, 118
 mistik Islam, 218
 Mpu Sedah, 26
 mufakat, 59
 Mulder, 13, 32, 39, 41-2, 45, 47, 51,
 60, 62, 66, 82, 90, 92-4, 114, 121,
 123, 125-6, 140-1, 146, 146-9,
 148-9, 151-3, 159, 165, 177-8,
 182-3
 Mulyono, Sri, 165, 187-8, 191
 Muskens, 14, 26-7, 29, 32-3
 musyawarah, 51

N

nasib, *libat* "takdir"
 negara, paham Jawa, 107-10
Negarakertagama, 184-5

Nemburnawa, 115
 Neoplatonisme, 218
ngèlmu, 200
Ngulandara, 126
 Niel, van, 21, 23-4, 27, 29, 29, 32,
 35-6
nrima, 143
 Nyai Rara Kidul, 107

O

Onghokham, 19
Oost Indische Compagnie, 33-4
 otonomi moral, 79, 207-9

P

Paguyuban Ngesti Tunggal, 119,
 143
 Paku Alam, 34, 107
 Paku Buwana, 107
 Paku Buwana III, 33
 Paku Buwana IV, 152
 Palmier, 11
pamrih, 106, 140-1
 Pancanaka, 115, 163
 Pandawa, 114-5, 126-7, 160, 162-
 7, 187-91, 193-5, 211, 212
 paradoks, rumus-rumus mistik,
 121
Pararaton, 184-5
 Patzig, 223
 pencak silat, 200
 pendidikan anak, 45-7, 63-5
 pengertian dan moral, 156-9, 197-
 201
 penguasa dan penilaian moral,
 184-5
 penolakan, cara pengungkapan-
 nya, 52-55-6, 67
 perceraian, 56, 170, 177
 Perlak, 31
 Petruk, 126, 187

pétungan, 92
 Platon, 200
 Poedjawijatna, 186-9, 191
 Poedjosoedarmo, 62-3
 Polomka, 69
 Popper, 7
 pragmatis, *lihat* "ciri pragmatis..."
pramana, 119
 Prambanan, 24
 Prapanca, 184
 primbon, 91
 prinsip hormat, *lihat* "hormat"
 prinsip keselarasan, 70-81, 94-7,
 168
 prinsip rukun, *lihat* "rukun"
 priyayi, 12-4, 61, 126
 punakawan, 126, 187, 190-1, 193
 pundèn, 19, 87

R

Rahwana, 107, 160-2, 186, 189
 raja, paham Jawa, 100-7, 185
 Rama, 107, 160-2, 186, 194
 Ramayana, 107, 160-2, 164, 186-7
ramé ing gawé, 145-7, 205-7, 215
 Ranggawarsita, 120-2, 125
 Rapingun, 126
 rasa, 130-1, 156-7, 183, 196-203,
 215-9
 Ratu Adil, 26, 101
 Redfield, 12
 relativisme etis, 223, 228-31
 relativisme norma-norma dan ke-
 utamaan-keutamaan, 77-81
 relativitas baik dan buruk, 209-12
rembug desa, 52, 67
rila, 143-4
 roh-roh, 87-90
 Rosen, 236, 239
 Ross, 73
 rukun, sebagai prinsip sosial,
 39-40

S

sabar, 142-3
 Salya, 161
sangkan-paran, 116-7
 Sanjaya, 23, 161-3
 santri, 14
 Sarikat-Islam, 36
 Sastrapratedja, 36
 Satyawati, 161
 Scheler, 221, 241
 seksual, etika, 176-80
 Selosoemardjan, 40-50, 71, 172
 semadi, 92, 104, 135, 181-2, 191-2, 194
 Semarang, 126-7, 186-95, 208, 213
 Senapati, 32-3, 107
sepi ing pamrih, 141, 145-6, 205-7, 215-6
Serat Cabolek, 114-5, 132
sesajèn, 18, 88
 Sètra-Gandamayū, 181
 Sievers, 35
 Sindok, 24
 Singasari, 26, 28, 184
 Sinta, 107, 161-2, 186
 Siwa-Budha, 27
 Siwa, Siwaisme, 24-5, 28, 30, 107, 188
slamet, 84, 88-90, 196, 215-6
slametan, 15, 18, 88-90
 Slamet, Ina, 22, 104
 Soebardi, 34, 114-6, 118-9, 121, 132, 155, 191
 Soedarso, 66
 Soetrisno, 50, 140-6, 153
 Soeyatno, 88
 Sokrates, 200-1
 Sosrosudigdo, 182, 182, 185
 Sriwijaya, 23, 26
 Stöhr, 9, 87
 suara hati, 230-1
 Subagyo, Rahmat, 83, 138
 Sukarno, 165

Suksma, 119-20, 216, 218
 Sultan Agung, 33-4, 110
 Suluk Gatholoco, 120
 Sumantri, 187
sungkan, 63, 65
 Surakarta, 12-3, 33, 107, 110
 Suralaya, 186
 Suseno, Maghis, 159
 Sutherland, 65, 101, 109, 112
 Suyudana, 162-3, 189, 212
 Syailendra, 23-4

T

takdir, 13-7, 151-2, 163, 183, 195, 209, 227
 tapa, 104, 125, 135, 139-40, 191-2, 194
 tata krama, 44-5, 127-8
 tempat, sebagai kategori penting, 93-9, 150-9, 183-5, 197
 tetangga, 173
 "tidak setuju", lihat "penolakan"
 Toer, Pramoedya Ananta, 141
 Togog, 194
 toleransi, 159, 211
tresna, 41, 61, 172

U

Utrecht, 92, 181

V

Vink, 89
 Vlekke, 21-2, 24-6, 31-3, 105, 185

W

wali, 32
 warisan, rukun dalam pembagian, 47-50

Warnock, 242
wayang, 160-7
Wedhatama, 34, 107, 152
wedi, 63, 65
Werkudara, 115, 132
Wertheim, 11, 20, 67
Wibisana, 161, 163, 186
Wijaya, 27
Willner, 39, 40, 53, 60, 67, 103
Wirid Hidayat Jati, 120, 125
Wisnu, Wisnuisme, 24, 107, 161-
3, 186, 188
Wittfogel, 22
Wulangreh, 152

Y

Yasadipura I, 34, 115
Yogyakarta, 12-3, 23-4, 33-4, 107,
110, 165
Yudhistira, 162, 165, 189

Z

zaman édan, 101, 105, 166
zaman emas, 166
Zoetmulder, 21, 23-5, 27-9, 32,
34-5, 113-4, 118, 120-1, 130-1,
166, 188, 218

RIWAYAT SINGKAT PENGARANG



Dr. Franz Magnis-Suseno SJ, rohaniwan, adalah dosen etika di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara Jakarta dan dosen tidak tetap di Fakultas Sastra dan Fakultas Psikologi Universitas Indonesia di Jakarta. Lahir di Eckersdorf, Jerman, tanggal 26 Mei 1936. Belajar filsafat, teologi dan teori politik di Hochschule für Philosophie Pullach, di Institut Filsafat Teologi di Yogyakarta dan di Universitas München. Gelar doktor di bidang filsafat diraih dari Universitas München pada tahun 1973.

Karya-karya ilmiah antara lain: *Normative Voraussetzungen im Denken des jungen Marx (1843-1848)* (1975), *Etika Umum, Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral* (1975), *Kita dan Wayang* (1982), *Javanische Weisheit und Ethik, Studien zu einer östlichen Moral* (1981), *Etika Jawa dalam Tantangan* (1983, bersama Dr. S. Reksosusilo).

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]